Exeg. 1182 hb
(2

Wendt

Die Lehre
Jesu

2

139 G
~~A069~~

Die
Lehre Jesu.

Von

Dr. H. H. Wendt,
ord. Professor der Theologie in Heidelberg.

Zweiter Theil.

Der Inhalt der Lehre Jesu.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1890.

Der Inhalt

der

Lehre Jesu.

Von

Hans Hinrich Wendt.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1890.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Neben mannigfachen Untersuchungen über einzelne Theile der Lehre Jesu, namentlich über sein messianisches Selbstzeugniss, und neben verhältnissmässig kurzen Darstellungen des Ganzen seiner Lehre in den Werken über neutestamentliche Theologie und über das Leben Jesu hat unserer evangelischen theologischen Literatur eine solche Darstellung der Lehre Jesu, welche rein geschichtlich ihren gesammten Inhalt ausführlich zur Anschauung zu bringen suchte, bisher gefehlt. Die Hauptgründe dieses Mangels lagen darin, dass einerseits die geschichtliche Erforschung des Urchristenthums sich zuerst auf Paulus concentriren musste, dessen eigene Briefe uns vorliegen und der eben deshalb den Ausgangspunkt für die kritische Beurtheilung aller anderen Erscheinungen des Urchristenthums bilden muss, und dass andrerseits denjenigen, welche es überhaupt als eine wichtige Aufgabe betrachteten, die Lehre Jesu geschichtlich zu verstehen und ihren Umfang und Sinn im Unterschiede von den im Verlaufe der weiteren geschichtlichen Entwicklung des Christenthums entstandenen Gestaltungen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre festzustellen, die Ergebnisse der kritischen Evangelienforschung nicht gesichert oder nicht ergiebig genug erschienen, um eine ausführliche Darstellung der Lehre Jesu zu ermöglichen. Aber von dem Studium des Paulus werden die Blicke doch immer wieder zurückgelenkt auf den Grösseren, in dessen Dienst Paulus seine Lehre und sein Leben stellte und ohne dessen vorangegangene geschichtliche Wirksamkeit uns das Werk des Paulus unbegreiflich wäre. Die kritische Evangelienforschung andrerseits ist zwar noch keineswegs abgeschlossen, aber doch

soweit gediehen, dass eine blos skeptische Stellung gegenüber dem Probleme einer geschichtlichen Auffassung und Beurtheilung der Erscheinung Jesu heutzutage kein wissenschaftliches Recht mehr hat. Wir müssen meines Erachtens freilich, wenn wir mit der Verwerthung der Ergebnisse der kritischen Evangelienforschung Ernst machen, eingestehen, dass wir über das eigentliche Leben Jesu, über seine einzelnen Thaten und Erlebnisse und den Gang seiner messianischen Wirksamkeit, nur verhältnissmässig wenig wissen, und müssen uns darauf beschränken, neben der Feststellung einiger Hauptthatsachen seines Lebens nur eine allgemeine Charakteristik seines Wirkens zu geben. Aber von dem, was für uns doch das eigentlich Wichtige ist: von seiner Lehre, können wir auf Grund der kritisch gesichteten evangelischen Ueberlieferung ein sehr deutliches, nicht nur in den allgemeinen Umrissen erkennbares, sondern auch im Einzelnen ausgeführtes Bild gewinnen. So habe ich es denn versucht, dieses Bild der Lehre Jesu, soweit es mir nach Massgabe der besten Quellen möglich erscheint, zu zeichnen, und hoffe hierdurch zur Ausfüllung des oben bezeichneten Mangels unserer theologischen Literatur etwas beizutragen.

Da mir vielfach gerade gebildete Laien ein lebhaftes Interesse daran bekundet haben, eine dem gegenwärtigen Stande der Evangelienforschung entsprechende Kenntniss von dem ursprünglichen Umfange und Sinne der Lehre Jesu zu erlangen, und da ich selbst der Ueberzeugung bin, dass nichts so sehr zur Klärung und Belebung der Vorstellungen der Gebildeten über das Wesen der christlichen Religion dienen kann, als eine rein geschichtliche Darstellung der ursprünglichen Ideen Jesu ohne alle Zuthat dogmatischer Bearbeitung, so habe ich mich bemüht, meiner Darstellung der Lehre Jesu eine solche Form zu geben, in welcher sie auch den gebildeten Laien verständlich ist. Natürlich durfte diese Rücksicht nicht zur Beeinträchtigung des wissenschaftlichen Hauptzweckes der Arbeit gereichen. Vieles musste um der Vollständigkeit willen mitgetheilt und um der Wichtigkeit willen ausführlich besprochen werden, was für den Laien kein Interesse haben kann und ihm zum Theil unverständlich bleiben muss. Im Grossen und Ganzen aber konnte ich meiner Darstellung besonders deshalb sehr leicht

und unbeschadet ihres wissenschaftlichen Charakters eine auch für gebildete Laien verständliche Form geben, weil ich die kritische Untersuchung über die evangelische Ueberlieferung der Lehre Jesu als selbständige Vorarbeit im ersten Theile gegeben habe und daher jetzt die Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu nicht immer wieder mit kritischen Erörterungen zu durchziehen brauchte. Um diesen Wunsch, dass die vorliegende Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu auch für sich allein von solchen gelesen werden möchte, welche sich mit den kritischen Untersuchungen des ersten Theiles nicht zu beschäftigen vermögen, auch äusserlich zu bezeichnen, ist diesem Bande neben dem Titel, welcher ihn als zweiten Theil mit jenem früheren in Zusammenhang setzt, noch ein zweiter Titel gegeben, der ihn auch als selbständiges Buch erscheinen lässt.

Die Theologen freilich, welche ein Urtheil über meine Arbeit gewinnen und abgeben wollen, muss ich dringend bitten, nicht von der Berücksichtigung jenes ersten Theiles abzusehen. Die Begründung dafür, weshalb in dem vorliegenden zweiten Theile bei den in parallelen evangelischen Berichten überlieferten Aussprüchen Jesu der Wortlaut oder der Zusammenhang des einen Berichtes und nicht der des anderen verwerthet ist und weshalb einige in den Evangelien überlieferte Aussprüche Jesu ausser Betracht gelassen sind, findet man nur in jenem ersten Theile. Bei der Ausarbeitung dieses zweiten Theiles habe ich auf Schritt und Tritt den Werth davon empfunden, dass ich mich auf eine zusammenhängende Darlegung meiner kritischen Anschauungen über die Evangelien stützen konnte, in welcher ich über meine Verwerthung auch des Details derselben Rechenschaft gegeben habe. Ich weiss es wohl, dass Viele diese meine selbständige Beurtheilung der Evangelien als blosse Vorarbeit für den Zweck einer Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu für überflüssig gehalten und überhaupt unbeachtet gelassen haben. Ich selbst aber muss doch an dem Urtheil festhalten, dass diese Vorarbeit und ihre Mittheilung unumgänglich war, da ich mich nicht einfach auf die kritischen Untersuchungen Anderer berufen konnte und da eine blos allgemeine, kurze Bezeichnung meiner Anschauungen über die evangelischen Quellenberichte ohne Begründung und ohne Darlegung ihrer

Durchführbarkeit im Einzelnen garkeinen Werth gehabt hätte. Ich halte auch alles Wesentliche meiner im ersten Theile gegebenen Beurtheilung der Evangelien aufrecht, da ich inzwischen nirgends einer solchen Widerlegung und Berichtigung derselben begegnet bin, welche wirklich auf meine Gründe eingegangen wäre und nicht nur über meine Resultate abgesprochen hätte.

Bei der Ausarbeitung dieses zweiten Theiles meiner Arbeit war stets mein ernstes Streben darauf gerichtet, eine wirklich geschichtliche Darstellung der Lehre Jesu zu geben. Je mehr man von der Ueberzeugung durchdrungen ist, dass die Lehre Jesu selbst als die eigentliche Offenbarung zu betrachten ist, welche die Grundlage und Norm für die christliche Lehre aller Zeiten bilden muss, desto nothwendiger ist es, dass man den geschichtlich gegebenen Inhalt der Lehre Jesu selbst von der für die jeweilige Gegenwart bestimmten systematischen Bearbeitung der christlichen Lehre streng unterscheide. Ich bin mir dessen ganz bewusst, wie schwer dem Einzelnen, der mit voller eigener Ueberzeugung auf dem Boden des Christenthumes steht und eine bestimmte Art der systematischen Ausführung und Begründung der christlichen Lehre für die richtige hält, die Lösung dieser Aufgabe einer rein geschichtlichen Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu fällt. So mag ich denn auch mannigfach hinter meiner Aufgabe zurückgeblieben sein. Nur bitte ich meine Leser, vorauszusetzen, dass ich mit grösster Gewissenhaftigkeit der Lösung dieser geschichtlichen Aufgabe nachgestrebt habe, und mich mit dem leichtfertigen Vorwurfe zu verschonen, dass ich die Lehre Jesu so „zurechtgemacht“ habe, wie es für meine Dogmatik bequem wäre. Ich denke, dass alle diejenigen, welche selbst nach einem geschichtlichen Verständnisse der Lehre Jesu streben, auch die Aufrichtigkeit meines Bemühens würdigen werden.

Möchte auch die liebevolle Begeisterung für den unvergleichlich schönen und grossen Gegenstand, welche mich während meiner ganzen Arbeit beseelt hat, von dem Leser empfunden werden und möchte mein Buch dazu beitragen, bei Anderen eine gleiche Liebe und Begeisterung zu wecken und zu stärken!

Crainsdorf in Schlesien, August 1890.

Hans Wendt.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. Die Aufgabe.

Seite
1. Der beabsichtigte geschichtliche Charakter der Darstellung . . 1
2. Verwerthung der evangelischen Quellenberichte 4
3. Nothwendige Rücksicht auf die übrige apostolische Literatur . 10
4. Nothwendige Rücksicht auf die religiösen Anschauungen des Judenthums 12

Erster Abschnitt. Die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu.

Cap. 1. Die religiösen Anschauungen der Juden zur Zeit Jesu.
1. Festhalten an der überlieferten Religion und Heilighaltung der alttestamentlichen Schriften 15
2. Rechtliche Auffassung des Verhältnisses zu Gott 20
3. Vorwiegende Richtung der Gesetzlichkeit auf cultische und ceremoniale Leistungen 25
4. Vorwalten des Momentes der Heiligkeit in der Gottesanschauung 27
5. Das fortgeschrittene Judenthum der Essener und Philos . 30

Cap. 2. Die religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu.
1. Verhältniss der religiösen Hoffnungen der Juden zu ihrer religiösen Gesammtanschauung 34
2. Messiasvorstellung 37
3. Auseinandersetzung der persönlichen Heilshoffnung (Auferstehungshoffnung) mit der nationalen Reichshoffnung . 45
4. Verschiedene Betonung des sittlich-religiösen Charakters des erhofften Heilszustandes 49
5. Johannes der Täufer 56

Cap. 3. Die Entwicklung der religiösen Anschauungsweise Jesu.
1. Religiöse Entwicklung Jesu vor seiner Taufe 60
2. Die bei der Taufe erfahrene Offenbarung 65
3. Die Versuchungsperiode 69

Zweiter Abschnitt. **Das Aeussere der Lehre Jesu.**

Cap. 1. Die äussere Lehrweise Jesu. Seite

1. Bedeutung der Form der Lehre Jesu 74
2. Fehlen des wissenschaftlich-systematischen Charakters . . 75
3. Anwendung von Beispielen 78
4. Anwendung von Vergleichen. Verschiedene Arten der Gleichnisse . 82
5. Unzulässigkeit der allegorisirenden Deutung der Gleichnisse 87
6. Gleichnisspaare 91
7. Princip der grössten Deutlichkeit bei möglichster Kürze, in Anwendung auf Beispiele und Gleichnisse 95
8. Sentenziöse Aussprüche 103
9. Bildliche Ausdrucksweise 106
10. Genialität der Lehrweise Jesu im Allgemeinen 110

Cap. 2. Die Vorstellungen über den Bestand der geschaffenen Welt in der Lehre Jesu.

1. Das Verhältniss dieser Vorstellungen zu der Lehre Jesu vom Reiche Gottes 113
2. Naturgeschichtliche Vorstellungen 114
3. Anthropologische Vorstellungen 116
4. Vorstellungen über ausserirdische gute und böse Geistwesen 121
5. Vorstellungen über den Scheol 127
6. Geschichtliche Vorstellungen 128

Dritter Abschnitt. **Die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes im Allgemeinen.**

Cap. 1. Das Thema der Verkündigung Jesu und seine Ausführung im Allgemeinen.

1. Belehrende und ermahnende Seite der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes. Der überlieferte Begriff des Reiches Gottes . 130
2. Verhältniss der messianischen Selbstbezeugung Jesu zu seiner Verkündigung vom Reiche Gottes 132
3. Innere Gliederung der Lehre Jesu 137

Cap. 2. Gott als der Vater.

1. Das Mass der im Alten Testamente gegebenen Anknüpfung für die Vorstellung Jesu von Gott als dem Vater . . . 139
2. Sinn der Vorstellung Jesu von Gott als dem Vater . . . 145
3. Heiligkeit und Allwirksamkeit Gottes 152
4. Die Gottesanschauung in den johanneischen Reden . . . 154
5. Der in der Gottesanschauung Jesu liegende Fortschritt der religiösen Anschauungsweise 157

Cap. 3. Das Heil des Reiches Gottes. Seite

1. Die Verleihung der Sündenvergebung und des Reiches Gottes im Allgemeinen 160
2. Himmlische Güter im Gegensatze zu irdischen 163
3. Das himmlische Auferstehungsleben 169
4. Bewahrung vor allen Uebeln und Gewährung aller Bitten im irdischen Leben 173
5. Aeussere und geistige Güter im irdischen Leben 181
6. Der in der Heilsanschauung Jesu liegende Fortschritt gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Anschauungsweise 186
7. Das ewige Leben in den johanneischen Reden 188
8. Verhältniss der johanneischen Heilsanschauung zu der synoptischen 193

Cap. 4. Die Gerechtigkeit der Glieder des Reiches Gottes.

1. Der Begriff „Gerechtigkeit" und der johanneische Begriff *ἀλήθεια* . 199
2. Verpflichtung zur vollendeten Gerechtigkeit 204

A. Die Begründung der Gerechtigkeit auf die Gesinnung.

3. Abhängigmachung des Bestandes und Werthes der Gerechtigkeit allein von der Gesinnung, besonders in der Bergpredigt 207
4. Gegensatz gegen die äusserliche Gerechtigkeit der Pharisäer 217
5. Stellung Jesu zu den levitischen Reinigungsgesetzen . . 220
6. Geistige Gottesverehrung nach Joh. 4, 23 f. 224

B. Die Erweisung der Gerechtigkeit gegenüber Gott.

7. Liebe und Vertrauen zu Gott 226
8. Das von Jesus gelehrte Gottvertrauen im Verhältniss zu den jüdischen Engel- und Dämonenvorstellungen 232
9. Der in der Lehre Jesu vom unbeschränkten Gottvertrauen liegende Fortschritt gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Anschauungsweise 234
10. Gebet als Ausdruck des Gottvertrauens. Das Mustergebet Jesu . 236
11. Ceremoniale und cultische Frömmigkeitserweisungen . . 245
12. Gottvertrauen und Gottesverehrung nach den johanneischen Reden . 253
13. Nachwirkungen der Lehre Jesu von der rechten Art der Gottesverehrung in der apostolischen Zeit 257

C. Die Erweisung der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen.

14. Liebe zu den Menschen im Verhältniss zur Cultuspflicht . 258
15. Die Begründung der Liebespflicht durch die Liebe Gottes und der hierin liegende Fortschritt gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Anschauungsweise 262

Seite
16. Nächstenliebe und Bruderliebe 267
17. Dienende, zuvorkommend wohlthätige, bessernde, vergebende Liebe 271
18. Pflichttreue in den menschlichen Gemeinschaftskreisen . 282
19. Ermahnungen zur Liebe in den johanneischen Abschiedsreden . 287
20. Nachwirkungen dieses Punktes der Lehre Jesu in der apostolischen Literatur 292

Cap. 5. Die Art und das Kommen des Reiches Gottes.

1. Nicht äusserlich politische Art des Reiches 293
2. Himmlische und irdische Verwirklichung des Reiches . . 297
3. Entwicklung der Anschauung Jesu von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes 304
4. Kommen und Dasein der Heilszeit nach den johanneischen Reden . 325
5. Zukunft und Gegenwart des Reiches Gottes nach Paulus 326

Cap. 6. Das Verhältniss der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung.

1. Anerkennung und Nichtanerkennung der Autorität des Alten Testamentes 329
2. Vollendung von Gesetz und Propheten 333
3. Gegensatz gegen die jüdische Behandlung des Alten Testaments . 351
4. Stellung zum Alten Testament in den johanneischen Reden 356

Cap. 7. Die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes.

1. Vertrauensvolles Annehmen des Reiches Gottes 368
2. Sinnesänderung 373
3. Verzicht auf irdische Güter 376
4. Hindernisse des Hineingelangens in das Reich Gottes . . 389
5. Göttliche Gnadenhülfe 392
6. Verschliessung des Heiles für die Unempfänglichen . . . 395
7. Religiöse und sittliche Art der Anschauung Jesu von den Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes . . . 400
8. Bedingung der Heilserlangung nach Joh. 3 402
9. Sittliche Bedingtheit des Glaubens nach den johanneischen Reden . 405
10. Bedingtheit des Glaubens durch Gott nach den johanneischen Reden 412
11. Sein aus Gott oder aus dem Teufel nach den johanneischen Reden . 420

Vierter Abschnitt. **Das Zeugniss Jesu von seiner Messianität.**

Cap. 1. Die Person des Messias.

Seite

1. Stellung der messianischen Selbstbezeugung Jesu in dem Ganzen seiner Lehre 427
2. Der Messias als der Sohn Gottes 428
3. Gottessohnschaft im Verhältniss zur Davidsohnschaft . . 434
4. Menschliche Beschränktheit 439
5. Der Messias als der Sohn des Menschen 440
6. Das Verhältniss Jesu zu Gott nach den johanneischen Reden 450
7. Das vorzeitliche Sein Jesu nach Joh. 17, 5 u. 8, 58 . . 464
8. Das geschöpfliche Sein Jesu nach den johanneischen Reden 472
9. Die Harmonie des göttlichen und des menschlichen Bewusstseins Jesu 476

Cap. 2. Das Berufswirken des Messias.

1. Verzicht auf königliches Herrschen 477
2. Prophetisches Lehrwirken 480
3. Wunderbares Helfen und Heilen 482
4. Begrenzung des Wirkens auf Israel 487
5. Königsherrschaft nach den johanneischen Reden 490
6. Lebenbringende Verkündigung nach d. johanneischen Reden 492
7. Vollziehung des Gerichts nach den johanneischen Reden . 498
8. Stellung der Wunder in den johanneischen Reden . . . 500
9. Umfang des Wirkens Jesu nach den johanneischen Reden 502

Cap. 3. Die Nothwendigkeit und Heilsbedeutung des Todes des Messias.

1. Entwicklung der Leidensgedanken Jesu 504
2. Zweckbeziehung des Todes auf das messianische Berufswerk. Der Tod als Lösegeld und als Bundesopfer . . . 508
3. Beziehung des Todes auf die Sündenvergebung 521
4. Der innere Kampf in Gethsemane und das Todeswort am Kreuze . 526
5. Bedeutung des Todes Jesu nach den johanneischen Reden 530
6. Verhältniss der von Jesus geübten Beurtheilung seines Todesleidens zu der alttestamentlich-jüdischen Beurtheilung des Leidens der Frommen und des Messias 539

Cap. 4. Die himmlische Zukunft des Messias.

1. Auferstehung nach drei Tagen 542
2. Wiedervereinigung mit den Jüngern während der Dauer ihres irdischen Lebens 545
3. Wiederkunft zum Gerichte 549
4. Himmlisches Leben Jesu nach den johanneischen Reden . 559

Seite

5. Himmlische Fürbitte und Sendung des Geistes nach den johanneischen Reden 561
6. Wiederkommen zu den Jüngern nach den johanneischen Reden . 565
7. Dereinstige Wiedervereinigung mit den Jüngern im Himmel nach den johanneischen Reden. Verhältniss der johanneischen Vorstellung von dem gegenwärtigen Gerichte zu der synoptischen Vorstellung von dem zukünftigen Gerichte . 573

Cap. 5. Das nothwendige Verhalten der Menschen gegenüber der Person des Messias.

1. Anschluss an die Person und Verkündigung Jesu 577
2. Geniessen vom Leibe und Blute Jesu 584
3. Glauben an Jesus nach den johanneischen Reden . . . 595

Fünfter Abschnitt. **Die Ausblicke Jesu auf die irdische Weiterentwicklung des Reiches Gottes.**

Cap. 1. Die Verhältnisse und Ereignisse der Zukunft.

1. Zeitdauer der irdischen Entwicklung des Reiches Gottes . 603
2. Die zukünftige Ausbreitung des Reiches Gottes 607
3. Die zukünftige Verbindung der Jünger unter einander . 612
4. Die zukünftigen Verfolgungen der Jünger 616
5. Das zukünftige Gericht über das jüdische Volk und Jerusalem 619
6. Die Zukunft der Jüngergemeinde nach den johanneischen Reden . 624

Cap. 2. Das nothwendige Verhalten der Jünger in der Zukunft.

1. Treue und Wachsamkeit 631
2. Verkündigungsberuf der Jünger 633
3. Abschiedsermahnungen in den johanneischen Reden . . 636

Schlussurtheile.

1. Ueberblick über den Inhalt der Lehre Jesu 638
2. Die Bedeutung der Lehre Jesu 641
3. Die Ueberlieferung der synoptischen Hauptquellen 649
4. Die Ueberlieferung der Reden Jesu im vierten Evangelium . . 652

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

Die Aufgabe.

1. Die Aufgabe, die Lehre Jesu geschichtlich darzustellen, bedarf deshalb einer besonderen Erläuterung, weil wegen der einzigartigen Offenbarungsbedeutung, welche die christliche Kirche der Person Jesu Christi zuerkennt, seine Lehre in der christlichen Theologie auch Gegenstand einer systematischen Bearbeitung geworden ist, gegen welche die von uns beabsichtigte rein geschichtliche Darstellung abgegrenzt werden muss. Jene systematische Bearbeitung kann zwar mit der vollen Absicht geschehen, möglichst genau dem Sinne der geschichtlichen Lehre Jesu zu entsprechen, weil eben hierdurch dem ausgeführten Systeme der Charakter als authentisch christliche Lehre gesichert werden soll; aber sie wird zugleich mit der directen Zweckbeziehung auf die praktische und wissenschaftliche Geltung der christlichen Lehre in der Gegenwart gegeben und hieraus entspringt für sie die besondere Aufgabe, nicht nur die christlich-religiöse Gesammtanschauung, welche geschichtlich durch Jesus begründet worden ist, in den Begriffen und Vorstellungsformen der Gegenwart aufzufassen und ihr Verhältniss zu den gegenwärtig geltenden wissenschaftlichen Anschauungen und praktischen Zuständen darzulegen, sondern auch ihre Voraussetzungen und Folgerungen in gleichmässiger Vollständigkeit zu entwickeln und endlich für diese dargestellte Lehre im Ganzen den Wahrheitsbeweis zu erstreben. Die geschichtliche Darstellung der Lehre Jesu dagegen, welche unsere Aufgabe bildet, soll die religiöse Anschauung Jesu nur soweit vorführen, wie dieselbe in der Vergangenheit von Jesus selbst ausgebildet worden ist; sie soll nur das geschichtliche

Material zuverlässig und geordnet darbieten, welches die Grundlage für jene systematische Bearbeitung zu bilden hat, und sie wird ihren besonderen, selbständigen Werth gerade dann am Sichersten wahren, wenn sie sich streng auf ihren geschichtlichen Zweck beschränkt und nicht das Interesse für die gegenwärtige Geltung der christlichen Lehre in die geschichtliche Darstellung hineinspielen lässt. Freilich muss auch bei dieser geschichtlichen Darstellung die Lehre Jesu mit Hülfe der uns gegenwärtig geläufigen Begriffe und Anschauungen erläutert werden; denn es soll jener in längst vergangener Zeit und unter uns sehr fern liegenden Verhältnissen hervorgetretene Gedankenkreis eben für uns Gegenwärtige verständlich gemacht werden, und mit blosser Uebertragung der Worte ist dies noch nicht geschehen. Aber die geflissentliche, nicht nur durch diesen Zweck der Verständlichmachung bedingte Auseinandersetzung der Lehre Jesu mit den theologischen und anderen wissenschaftlichen Begriffen und Anschauungen der Gegenwart und ebenso die Darlegung, wie die Grundsätze Jesu unter den gegenwärtigen praktischen Verhältnissen anzuwenden sind, muss bei unserer geschichtlichen Betrachtung fortfallen; desgleichen müssen wir in ihr darauf verzichten, die Wahrheit und den fortdauernden Werth der Lehre Jesu im Ganzen oder im Einzelnen nachzuweisen. Wir wollen die Lehre Jesu nur in derjenigen Auseinandersetzung mit anderweitigen Begriffen und Anschauungen, in derjenigen Anwendung auf praktische Verhältnisse und in derjenigen Behauptung und Vertheidigung ihres Rechtes und ihrer Wahrheit uns verständlich zu machen suchen, welche Jesus selbst zu seiner Zeit geübt und gewollt hat, und wollen nur die geschichtliche Bedeutung zu würdigen suchen, welche der Lehre Jesu im Verhältniss zu der ihr geschichtlich nächststehenden Religionslehre, d. h. zur alttestamentlich-jüdischen Lehre, zukommt.

Wenn wir aber so den rein geschichtlichen Charakter unserer Darstellung der Lehre Jesu im Unterschiede von einer systematischen Bearbeitung betonen, so ist hierdurch nicht ausgeschlossen, dass wir den geschichtlichen Inhalt der Lehre Jesu doch in systematischer Ordnung als einen gegliederten Zusammenhang vorzuführen suchen. Unsere Aufgabe soll es nicht

sein, die überlieferten Aussagen Jesu möglichst in chronologischer Reihenfolge zu besprechen. Abgesehen davon, dass unsere Quellen die Herstellung einer solchen chronologischen Anordnung nicht ermöglichen, entspricht dieselbe auch nicht dem Ideale unserer geschichtlichen Darstellung. Wir wollen vielmehr versuchen, aus den uns überlieferten einzelnen Aussprüchen und Handlungen Jesu die religiöse Gesammtanschauung aufzubauen, welche Jesus selbst in sich getragen hat, welche für seine einzelnen Aeusserungen in Wort und That die zusammenhängende Grundlage gewesen ist und welche er durch seine Lehrverkündigung auf seine Jünger zu übertragen gesucht hat. Da uns von Jesus selbst keine, auch nur kurze, systematisch geordnete Darstellung seiner religiösen Gesammtanschauung überliefert ist, so wird der von uns versuchte Aufbau seiner Gesammtanschauung, ebenso wie jeder Versuch des Historikers, aus überlieferten einzelnen Thatsachen ein Bild der pragmatischen geschichtlichen Entwicklung zu gestalten, als eine Hypothese betrachtet werden können. Aber die Aufstellung einer solchen Hypothese ist nothwendig, weil die Erkenntniss der Gestalt des Ganzen immer das Verständniss der ursprünglichen Bedeutung der einzelnen Theile fördert; und wir dürfen auch mit voller Zuversicht eine Hypothese über die Gestalt des Ganzen der Anschauung und Lehre Jesu dann als geschichtlich richtig betrachten, wenn dieselbe nicht nur ein Fachwerk bietet, in welchem alle einzelnen Aussprüche Jesu überhaupt untergebracht werden können, sondern wenn sie diese überlieferten einzelnen Aeusserungen als Glieder eines festen organischen Gefüges erkennen lässt, und zwar so, dass auch das Mass der Betonung, mit welcher Jesus selbst einzelne Theile seiner Lehre hervorgehoben, andere zurückgestellt hat, in der Stellung dieser Glieder innerhalb jenes organischen Gefüges seine Begründung findet. Auch der methodische Fortschritt, den Jesus bei der Mittheilung seiner Lehre an die Menge des Volkes sowie an seine näheren Jünger hat walten lassen, muss als in dem inneren Verhältnisse der verschiedenen Glieder der Lehre zu einander begründet erkannt werden. Uebrigens soll durch die Aufstellung dieses Ideales für unsere geschichtliche Darstellung nicht der Entscheidung über die Frage vorgegriffen sein, ob die Lehre Jesu

nicht etwa auch verschiedenartige und einander widersprechende Elemente einschliesst und ob sich nicht zugleich mit dem äusseren Fortgange der Lehre Jesu auch eine innere Entwicklung und Umgestaltung derselben wahrnehmen lässt. In einer geschichtlichen Darstellung müssen solche Verschiedenheiten, wenn sie vorhanden sind, natürlich deutlich hervorgehoben werden; denn die organische Einheit der Lehre Jesu darf nicht künstlich in grösserer Vollständigkeit hergestellt werden, als sie nach Massgabe unserer Quellen geschichtlich vorhanden gewesen ist.

2. Ueber die evangelischen Quellenberichte, welchen der Stoff für unsere Darstellung zu entnehmen ist, habe ich im ersten Theile meiner Arbeit eine kritische Untersuchung gegeben, nach deren Ergebnissen sich jetzt unsere Verwerthung der Evangelien richten muss. Ich recapitulire hier nur ganz kurz diese Ergebnisse.

Eine erste Hauptquelle ist das Marcusevangelium. Sichere Spuren weisen darauf hin, dass der Composition dieses Evangeliums ältere Erzählungsreihen zu Grunde gelegen haben, welche ursprünglich nicht auf einen einheitlichen chronologischen Zusammenhang angelegt waren und welche von Marcus auch nur in eine ziemlich lockere Verbindung mit einander gebracht sind. Eine solche ältere Erzählungsreihe bilden z. B. die siegreichen Antworten Jesu auf Einwendungen und Fragen in den beiden Gruppen Mc. 2,1—3,6 u. 12, 13—37, welche sich ebenso deutlich aus dem umgebenden Zusammenhange des Marcusberichtes als ursprünglich selbständige Stücke herausheben, wie sie in der Anknüpfung von 12, 13 an 3, 6 ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit einander verrathen. Namentlich soweit wir die Grundlage dieser älteren Erzählungsreihen im Marcusevangelium zu erkennen vermögen, können wir den Marcusbericht als werthvolle apostolische Ueberlieferung über Jesus betrachten[1]). Da das Marcusevangelium eine Quelle für unser erstes und drittes Evangelium gebildet hat, so müssen wir überall da, wo Parallelen des Marcusberichtes mit dem Matthäus- und Lucasberichte oder einem dieser beiden vorliegen, für unsere ge-

[1]) Vgl. I, S. 9 ff.

schichtliche Untersuchung den Marcusbericht als den ursprünglichsten verwerthen.

Eine zweite Hauptquelle sind die Matthäuslogia, d. h. die apostolische Sammlung von Aussprüchen und Reden Jesu, welche neben dem Marcusevangelium eine gemeinsame Quelle für unser erstes und drittes Evangelium gewesen ist. Der Verfasser unseres dritten Evangeliums hat zwar den in unserem ersten Evangelium vorliegenden Versuch, diese Matthäuslogia in den geschichtlichen Rahmen des Marcusevangeliums hineinzufügen, gekannt; aber er hat offenbar auch eine selbständige Kenntniss der Matthäuslogia gehabt und er hat die Zusammenarbeitung derselben mit dem Marcusevangelium nach anderen Grundsätzen auszuführen gesucht, als unser erster Evangelist. So ist der ursprüngliche Zusammenhang und Wortlaut jener apostolischen Redesammlung zum Theil, wenn auch nicht durchgehends, in unserem Lucasevangelium besser bewahrt geblieben, als in unserem Matthäusevangelium. Wegen dieser parallelen Bearbeitung der Logiaquelle in unserem ersten und dritten Evangelium ist uns nun die Möglichkeit eröffnet, welcher nachzugehen als eine der schönsten und wichtigsten Aufgaben der biblischen Kritik gelten muss: den ursprünglichen Bestand und Zusammenhang der in den beiden Evangelien verarbeiteten Quellenstücke mit der annähernden Sicherheit, welche hier der Natur der Sache nach überhaupt nur zu erzielen ist, wiederherzustellen. Den Versuch einer solchen Reconstruction der Logia, welchen ich im ersten Theile meiner Arbeit gegeben habe, lege ich meiner weiteren Verwerthung dieser Quelle zu Grunde [1]).

[1]) Vgl. I, S. 50 ff. In solchen Fällen, in denen es mir für das Verständniss einer Logiastelle wichtig erscheint, dass sie in dem Wortlaute und Zusammenhange aufgefasst werde, welchen ich in jener Reconstruction auf Grund einer vergleichenden Berücksichtigung des Matthäus- und des Lucastextes und der übrigen Umstände als den ursprünglichen nachzuweisen gesucht habe, werde ich in einer Anmerkung ausdrücklich auf den betreffenden Paragraphen und Unterabschnitt meiner Zusammenstellung der Logiastücke im ersten Bande verweisen. In solchen Fällen dagegen, wo es für das Verständniss der Stelle nichts austrägt, werde ich solchen besonderen Hinweis unterlassen. Wo Mt. und Lc. parallele Mittheilungen aus den Logia bringen, citire ich dann, wenn sich diese

Eine dritte Hauptquelle endlich ist in dem Grundstocke der Reden Jesu im vierten Evangelium gegeben. Ich habe nachzuweisen gesucht, dass dieses Evangelium keineswegs ein so innerlich einheitliches Product ist, wie das herrschende Vorurtheil annimmt. Es sind im Bestande des Evangeliums vorliegende, nicht wegzuleugnende Thatsachen, welche den, der einmal auf ihr Vorhandensein und ihren Zusammenhang unter einander aufmerksam geworden ist, mit zwingender Gewalt zu der Erklärung hinführen, dass der Verfasser unseres vierten Evangeliums sowohl bei dem Prologe als auch bei den grossen Reden, welche er mittheilt, eine schriftliche Quelle verwerthet hat, eine Quelle, welche von dem gleichen Verfasser herrührt, wie unser erster Johannesbrief. Denn einerseits ist wahrzunehmen, dass in sehr vielen Fällen die Glieder eines einheitlichen Gedankenganges oder Redezusammenhanges durch kürzere oder längere Zwischensätze aus einander gerissen sind, und zwar in einer den inneren Zusammenhang und die äusseren Bezugnahmen der Glieder auf einander so störenden Weise, wie es nicht seitens des ursprünglichen Concipienten des Zusammenhanges, sondern nur seitens eines reproducirenden Bearbeiters geschehen sein kann. Beispiele hierfür sind u. A. die Einschiebung von 1, 15 in den Zusammenhang von 1, 14 und V. 16—18; die Einschiebung von 13, 18 f. in den Zusammenhang von 13, 12—17 und V. 20; die Abtrennung des Redestückes 7, 15—24 von dem Zusammenhange mit Cap. 5, des Stückes 8, 12 ff. von dem Zusammenhange mit den Worten 7, 26f. 33 f. 37 f., des Stückes 12, 44 ff. von dem Zusammenhange mit 12, 35 u. 36 a. [1]). Andrerseits ist wahrzunehmen, dass zwischen den Reden im vierten Evangelium und ihrer geschichtlichen Umrahmung eine auffallende Verschiedenheit der Anschauungsweise besteht. Diese Verschiedenheit tritt z. B. darin deutlich hervor, dass in den geschichtlichen Abschnitten vor Allem die wunderbaren „Zeichen“ Jesu betont werden und

Parallelen nicht wechselseitig zur Ergänzung dienen, nur das eine dieser Evangelien, und zwar natürlich dasjenige, welches mir den Wortlaut und Zusammenhang am Besten erkennen zu lassen scheint.

[1]) Vgl. I, S. 219 ff.

auf sie der Beweis der Messianität Jesu gestützt wird, während in den Reden die Berufung Jesu auf seine „Zeichen“ vollständig fehlt und dagegen seine „Werke“ oder seine „Werke und Worte“ oder seine „Worte“ allein als die entscheidenden Erweisungen seiner Messianität geltend gemacht werden (vgl. 5, 36.; 6, 63. 68 f.; 8, 26; 10, 25. 32. 37 f.; 12, 47 ff.; 14, 10 f.; 15, 24; 17, 8) [1]. Diese Verschiedenheit der Anschauungsweise zeigt sich ferner besonders charakteristisch in den zu einzelnen Aussprüchen Jesu hinzugefügten Erklärungen, welche zu dem aus Wortlaut und Zusammenhang erhellenden ursprünglichen Sinne dieser Aussprüche offenbar nicht passen, während sie zu der in den geschichtlichen Parthieen des Evangeliums herrschenden Auffassung in deutlicher Verwandtschaft stehen (vgl. 2, 19 und 21; 7, 37—39; 12, 32 f.; 17, 12 u. 18, 8 f.) [2]. Die in diesen geschichtlichen Parthieen gegebenen Mittheilungen über die Wirksamkeit sowohl des Täufers als auch Jesu stehen in mehreren Beziehungen in Widerspruch zu der Ueberlieferung unserer ältesten anderen Quellen, nämlich der Matthäuslogia und des Marcusevangeliums, während zugleich sichere Spuren erkennen lassen, dass der Verfasser des vierten Evangeliums unsere drei synoptischen Evangelien bereits gekannt haben muss [3]. Dagegen zeigen die grossen Reden im vierten Evangelium keine Spur literarischer Abhängigkeit von den uns bekannten anderen Evangelien, wohl aber besteht — was nun hauptsächlich im gegenwärtigen zweiten Theile meiner Arbeit nachzuweisen sein wird — trotz grosser formeller Verschiedenheit ein trefflicher Einklang des Gedankeninhaltes zwischen diesen johanneischen Reden Jesu und den durch die Matthäuslogia und das Marcusevangelium bezeugten Anschauungen Jesu. Merkwürdiger Weise aber enthalten diese Reden Jesu im vierten Evangelium in sich selbst deutliche Anzeichen dafür, dass sie ursprünglich nicht so, wie es jetzt nach ihrer Bearbeitung durch den Evangelisten erscheint, der ganzen Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, sondern speciell der Schlussperiode derselben angehört haben. Hierfür

[1]) Vgl. I, S. 238 ff.

[2]) Vgl. I, S. 251 ff.

[3]) Vgl. I, S. 311 ff. u. 323 ff.

zeugt zuerst das Voranstehen der Verhandlung Jesu mit den Hierarchen bei der Tempelreinigung (2, 13 ff.), welche nach Mc. 11, 15 ff. bei dem letzten Aufenthalte Jesu in Jerusalem stattgefunden hat; hierfür zeugen weiter mehrere Aussprüche Jesu gerade in den früheren johanneischen Reden, in welchen Jesus auf sein schon wesentlich abgeschlossenes Berufswirken und auf sein nahe bevorstehendes Scheiden hinblickt (3, 11. 19; 4, 32—38; 7, 33 f.; 8, 14. 21); und hierzu stimmt endlich die starke Hervorkehrung der messianischen Ansprüche Jesu in diesen johanneischen Redestücken, wie sie Jesus nach unseren anderen Quellen nicht vom Anfange seiner Wirksamkeit an, wohl aber am Schlusse derselben hat eintreten lassen [1]).

Wenn also unser Urtheil, dass im vierten Evangelium eine werthvolle ältere Quellenschrift verarbeitet sei, eine feste exegetische Grundlage hat, so ergiebt sich natürlich die Aufgabe, den noch erkennbaren Bestand dieser Johanneslogia soweit wie möglich festzustellen, gerade so wie wir aus unserem ersten und dritten Evangelium die Matthäuslogia möglichst zu reconstruiren suchen müssen. Im Einzelnen ist diese Feststellung nicht genau möglich; sie ist deshalb noch schwieriger und unsicherer als die Reconstruction der Matthäuslogia, weil wir eben nicht zwei mit einander zu vergleichende parallele Bearbeitungen, sondern nur eine einzige Bearbeitung dieser johanneischen Logia besitzen. Aber wie wir mit Bezug auf den zweiten Theil der Apostelgeschichte mit Sicherheit behaupten können, dass hier eine ältere Quellenschrift verwerthet ist, welche sich in mehreren grossen Parthieen auf Grund bestimmter Merkmale deutlich ausscheiden lässt, während wir in Betreff dazwischenliegender anderer Parthieen die Grenzen der Quelle nicht genau nachweisen, sondern nur das Verwerthetsein der Quelle im Allgemeinen wahrscheinlich machen können: ebenso können wir im vierten Evangelium hinsichtlich vieler grosser Parthieen der Reden mit Sicherheit, hinsichtlich anderer Stücke mit Wahrscheinlichkeit das Verwerthetsein der Johanneslogia erweisen, und es wäre ganz unlogisch, wenn man wegen der Unsicherheit, mit welcher die Durchführung dieser Quellenhypothese an vielen einzelnen

[1]) Vgl. I, S. 284 f.

Stellen behaftet bleiben muss, gleich auf die Unsicherheit dieser Quellenhypothese im Ganzen, welche sich doch an vielen anderen Stellen als richtig und nothwendig erweist, schliessen wollte [1]).

Von dem Ergebnisse dieser kritischen Beurtheilung des vierten Evangeliums dürfen wir nun aber doch nicht gleich den praktischen Gebrauch machen, dass wir bei der von uns beabsichtigten quellenmässigen Darstellung der Lehre Jesu die den johanneischen Redestücken zu entnehmenden Belege in einfacher Vermischung mit den Belegen aus dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia verwerthen. Denn hiergegen entscheidet eine doppelte Rücksicht. Erstlich ist ja jedenfalls die Form der Reden Jesu im vierten Evangelium wesentlich von der durch unsere anderen Quellen bezeugten verschieden und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sie nicht sowohl der historischen Redeform Jesu selbst entspricht, als vielmehr durch den umprägenden Stempel der Auffassungs- und Darstellungsweise des Aufzeichners hergestellt ist. Wenn durch diese allgemein anerkannte Thatsache nun auch keineswegs das Urtheil ausgeschlossen wird, dass bei der formellen Umprägung doch das Wesentliche des Inhaltes und Geistes der Reden Jesu bewahrt geblieben ist, so ist durch sie immerhin eine einfache Zusammenverwerthung der johanneischen Reden Jesu mit den synoptischen zum Zwecke der Darstellung der Lehre Jesu sehr erschwert. Zweitens aber soll die Thatsache, dass diese johanneischen Reden Jesu, wenn wir von ihrer eigenthümlichen Form absehen und wenn wir sie aus sich selbst heraus und nicht nach Massgabe der ihnen von dem bearbeitenden Evangelisten gegebenen Deutung und Beleuchtung erklären, einen Gedankeninhalt darbieten, welcher zu dem durch unsere besten anderweitigen Quellen bezeugten Inhalte der Lehre Jesu im Einklang steht, gerade ein wichtiges, abschliessendes Beweismoment für unsere Behauptung liefern, dass diese johanneischen Redestücke eine werthvolle apostolische Ueberlieferung enthalten. Dieses Beweismoment würde fortfallen, wenn wir bei unserer Darstellung der Lehre Jesu von vornherein die johanneischen Reden einfach mit den synoptischen Redestücken zusammen verwertheten. Denn so würden wir

[1]) Vgl. meinen Versuch der Ausscheidung der Quellenstücke I, S. 258ff.

Gefahr laufen, die Aussprüche der verschiedenen Quellen nicht in der Bedeutung aufzufassen, welche ihnen durch den Zusammenhang und die Gesammtanschauung der besonderen Quelle, aus der sie stammen, zugewiesen wird, sondern sie in unberechtigter Weise nach einander auszudeuten; und auch wenn wir zu einem einheitlichen, harmonischen Gesammtbilde der Lehre Jesu gelangten, würde doch die Frage bleiben, ob dieses Gesammtbild nicht ein künstlich hergestelltes sei, welches in seinem Charakter weder dem in den synoptischen Quellen, noch dem in der johanneischen Redequelle gebotenen Gesammtbilde richtig entspreche. Deshalb ergiebt sich für uns die Nothwendigkeit, den Gedankeninhalt der johanneischen Redestücke gesondert zu betrachten, um ihn mit dem aus unseren beiden anderen Quellen zu erhebenden Gedankeninhalte in rechten Vergleich stellen zu können. Das Gesammtbild der Lehre Jesu müssen wir zunächst ganz allein auf Grund des Marcusevangeliums und der Matthäuslogia anordnen und ausführen; mit Bezug auf alle grossen Gruppen dieses Bildes aber müssen wir dann die Frage stellen, wie sich der Inhalt der johanneischen Reden zu ihnen verhält. Ein solcher Vergleich hinsichtlich der Hauptgruppen lässt sich deshalb ohne Schwierigkeit und Künstelei durchführen, weil es durch die gemeinsame Beziehung der johanneischen wie der synoptischen Reden auf das allgemeine Thema der Verwirklichung des verheissenen Heilszustandes der Endzeit durch Jesus als den Messias bedingt ist, dass sich die Ausführung der Lehre hier wie dort auf analoge Hauptprobleme richtet. Wir dürfen bei dieser Vergleichung freilich auch die Frage nicht ausser Acht lassen, ob nicht die den Hauptgliedern des synoptischen Gesammtbildes analogen Gedanken der johanneischen Reden, abgesehen von der eigenthümlichen Umprägung ihrer Form, auch eine andere Bedeutung für das Ganze des Gedankenkreises der johanneischen Reden haben, oder woher es kommt, dass das Gesammtbild der in diesen johanneischen Reden vorliegenden Lehre doch einen so anderen Charakter zeigt als das aus den synoptischen Quellen gewonnene Gesammtbild.

3. Aber die Quellen für unsere Erkenntniss des geschichtlichen Bestandes des Lehre Jesu liegen nicht allein in den evangelischen Berichten, sondern auch übrigens in der Literatur des aposto-

lischen Zeitalters, namentlich in den Briefen des Paulus. Wir haben hier nicht nur an die vereinzelten Citate von Aussprüchen Jesu ausserhalb der Evangelien zu denken [1]), sondern vielmehr an die allgemeine Thatsache, dass die ganze christliche Lehrverkündigung der Apostel ein indirectes Zeugniss für die Lehre Jesu darstellt. Die Lehre der Apostel, auch die des Paulus, obgleich derselbe bei Lebzeiten Jesu nicht zu dessen Jüngern gehörte, ist ein Product des machtvollen Einflusses der irdischen Wirksamkeit Jesu gewesen. Wenn auch gewiss, wie wir jetzt zu erkennen vermögen, bei den Aposteln noch andere Factoren mitgewirkt haben, um dieses Product auszugestalten, und zwar bei Paulus es anders auszugestalten, als bei den Uraposteln, so haben doch die Apostel selbst, gerade auch Paulus, ohne Zweifel die Absicht gehabt, das von ihnen als Offenbarung beurtheilte Evangelium Jesu nicht umzugestalten, sondern fortzusetzen. Auch ihre Verkündigung über Jesum als den Messias war nach ihrem Bewusstsein nicht eine neue Lehre, sondern nur eine Fortsetzung und Ausführung des messianischen Anspruches, welchen Jesus selbst erhoben hatte. Deshalb würden wir auch dann, wenn uns keinerlei directe evangelische Berichte über Jesus überliefert wären, doch in dieser apostolischen Literatur ein vollgültiges Zeugniss für den geschichtlichen Bestand und die epochemachende Bedeutung der Lehrwirksamkeit Jesu besitzen. So ist es auch durchaus berechtigt, dass man bei der Kritik der evangelischen Berichte, wenn man eine erste Grundlage für die Beurtheilung ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit sucht, die paulinischen Briefe als die ältesten und festesten Theile der apostolischen Literatur zu solcher Grundlage nimmt und es zuerst versucht, blos von diesen Briefen aus auf einen wesentlichen Inhalt der Anschauungen und Lehren Jesu, den sie zur Voraussetzung haben, zurückzuschliessen, um dann an diesem Ergebnisse den Inhalt der evangelischen Berichte zu prüfen. Aber doch wäre es nicht richtig, diese für die kritische Untersuchung gültige Methode auch dann anzuwenden, wenn es sich um eine zusammenhängende Darstellung der Lehre Jesu auf Grund der kritisch untersuchten Quellenberichte handelt. Denn die Er-

[1]) Vgl. die kurze Zusammenstellung I, S. 343 ff. und A. Resch, Agrapha 1889, in Gebhardt u. Harnack, Texte u. Untersuchungen V, 4.

kenntnisse über den Inhalt der Lehre Jesu, welche wir indirect aus den paulinischen Briefen zu gewinnen vermögen, sind doch im Vergleiche mit den reichen und detaillirten directen Mittheilungen der evangelischen Quellenberichte viel zu allgemein, als dass sie eine geeignete Anknüpfung zur Anordnung und Ausführung dieses ganzen durch die Evangelien überlieferten Stoffes darböten. Deshalb werden wir die Berücksichtigung jener indirecten Quellen über die Lehre Jesu bei unserer Darstellung nur in der Weise üben dürfen, dass wir die apostolische Lehrverkündigung eben als die geschichtliche Folge der Lehre Jesu würdigen und die eigenthümliche Bedeutung der von uns auf Grund der evangelischen Berichte darzustellenden Lehre Jesu aus den Spuren ihres machtvollen Einflusses in der apostolischen Lehre zu erkennen suchen.

4. Aber auch nicht blos auf diesen Zusammenhang der Lehre Jesu mit der sie fortsetzenden apostolischen Lehrverkündigung, sondern auch auf ihren Zusammenhang mit der religiösen Anschauungsweise des jüdischen Volkes, innerhalb dessen Jesus sich selbst entwickelt und dann seine Lehrwirksamkeit geübt hat, haben wir zu achten. Dies ist durch den geschichtlichen Charakter unserer Aufgabe bedingt, sofern Jesus einerseits im Gegensatze zu den religiösen Anschauungen der Juden seiner Zeit, andrerseits, und zwar in erster Linie, auch in Anknüpfung an diese Anschauungen, selbst dieselben aufnehmend und bei Anderen sie voraussetzend, seine Lehre ausgebildet hat. Es entspräche nicht einer geschichtlichen Betrachtungsweise, aber auch nicht dem eigenen Sinne Jesu, wenn man seine Lehre nur als etwas Neues und Selbständiges, oder, religiös geurtheilt, nur als eine neue Gottesoffenbarung zu würdigen bestrebt wäre und das Mass dessen, was er für seine Lehre aus der jüdischen religiösen Anschauungsweise herübergenommen hat, übersähe oder möglichst gering darstellte. Es gehört gerade mit zu der eigenthümlichen Grösse Jesu, dass er von dem Trachten, sich in seiner Lehre als möglichst originell darzustellen, frei gewesen ist, dass er sich vielmehr mit vollem Bewusstsein in den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung gestellt hat und die Offenbarung, als deren Träger er sich selbst wusste, zu der früheren Gottesoffenbarung, deren das Volk Israel sich rühmte,

in ein Verhältniss nicht des Gegensatzes, sondern der vollendenden Weiterführung gestellt hat. Freilich hat das Urtheil ein gewisses Recht, dass Jesus im Gegensatze zu dem Judenthume seiner Zeit, zu der hier eingetretenen Entartung der alttestamentlichen Religion, seine Lehre wieder unmittelbar an die ursprünglichere Gestalt der alttestamentlichen Religion in ihrer prophetischen Periode angeknüpft hat. Aber wie dieses Urtheil doch genauer so zu formuliren ist, dass Jesus an die religiösen Anschauungen der prophetischen Zeit insofern wieder angeknüpft hat, als dieselben auch mit zu der anerkannten religiösen Ueberlieferung des Judenthums seiner Zeit gehörten, so ist es auch im Allgemeinen nicht ganz richtig, in der Lehre Jesu eine solche Weiterbildung der prophetischen Gestalt der alttestamentlichen Religion zu sehen, welche nur im Gegensatze zu der Weiterbildung derselben im späteren Judenthume gestanden habe. Hat doch Jesus hinsichtlich eines der wichtigsten Punkte der religiösen Gesammtanschauung, nämlich der Vorstellung von der Auferstehung und dem ewigen Leben der einzelnen Frommen, mit Entschiedenheit Parthei genommen für die Lehre des späteren Judenthums, wie sie sich im Unterschiede von der älteren prophetischen Anschauung entwickelt hatte.

Um also die Lehre Jesu in ihren geschichtlichen Beziehungen richtig zu verstehen und um auch ein sicheres Urtheil darüber zu gewinnen, wieweit das eigenthümlich Neue in ihr, der Fortschritt über den überlieferten Bestand der alttestamentlich-jüdischen Religion hinaus, reicht, müssen wir die religiösen Anschauungen des Judenthums zur Zeit Jesu als die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu in Betracht ziehen. Eine genaue Darstellung dieser religiösen Anschauungen des Judenthums zur Zeit Jesu würde uns zwar im Verhältniss zu unserer speciellen Aufgabe zu weit führen und ist auch in Anbetracht der trefflichen Forschungen, welche wir über diesen Gegenstand besitzen, nicht nothwendig [1]). Es kann für unseren Zweck nur darauf ankommen, zuerst in Kürze die Hauptpunkte zusammenzufassen, welche für die religiösen Anschauungen des Juden-

[1]) Vgl. besonders: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu, Leipzig 1886, II, § 25 ff., S. 248 ff.

thums zur Zeit Jesu charakteristisch sind und welche uns einerseits die Entwicklung Jesu auf dem Boden dieses Judenthums und seine Aufnahme von wesentlichen Elementen desselben, andrerseits auch seinen bewussten und energischen Gegensatz gegen gewisse Anschauungen und Richtungen in demselben erklären, später aber auch bei der Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu immer auf ihr Verhältniss zu den jüdischen Anschauungen jener Zeit Acht zu geben.

Erster Abschnitt.

Die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu.

Cap. 1. Die religiösen Anschauungen der Juden zur Zeit Jesu.

1. Wenn man das religiöse Leben der Juden zur Zeit Jesu charakterisiren will, so muss man zuerst als allgemeinstes und wichtigstes Merkmal den unnachgiebigen Eifer hervorheben, an der altheiligen Religion Israels, wie sie den Vorfahren durch göttliche Offenbarungen zu Theil geworden war, festzuhalten. Was uns bei diesem Judenthume als gross und bedeutsam und als zur Begründung und Anknüpfung der christlichen Religion dienend erscheint, aber ebenso, was uns als abstossend und kleinlich und als Ursache des feindselig ablehnenden Gegensatzes gegen das entstehende Christenthum entgegentritt, das ist fast alles in diesem zähen Eifer für die Festhaltung der alten Religion begründet. Wahrhaft grossartig ist es, wie in jenen Jahrhunderten der Herrschaft des alle Besonderheiten der Nationalitäten und Religionen nivellirenden Hellenismus das jüdische Volk seine alte Religion zu retten vermocht hat. Obgleich es politisch seine Selbständigkeit verlor, obgleich es allen möglichen Einflüssen der hellenistischen Cultur Raum geben musste und obgleich ihm auch selbst ein Trieb innewohnte, sich über den Erdkreis zu verbreiten, und eine eigenthümliche Fähigkeit, sich an fremde Zustände zu accommodiren, hat es doch von dem Besitze der

Religion der Väter keinen Finger breit preisgeben wollen. Sogar die Römerherrschaft musste ihre Concessionen machen, um die religiöse Empfindlichkeit der Juden nicht zu reizen und zu verletzen. Nur durch ein unaufhörliches Achtgeben und Werthlegen auch auf Kleinigkeiten, nur durch einen steten Kampf gegen Anfechtungen aller Art, nur unter immer wiederkehrenden Verzichten war den Juden diese Behauptung ihrer alten Religion möglich. Auch wo das Volk in Palästina in äusserem Frieden mit Rom stand und auch wo die Juden in der Zerstreuung den gesetzlichen Schutz für eine erlaubte Religion genossen, galt es doch ein unausgesetztes Ringen, um die Ausübung der jüdischen Religion unter erschwerenden Umständen in Reinheit aufrecht zu erhalten. Man muss dies berücksichtigen, um einerseits die vom stolzen Bewusstsein der Wahrheit und des inneren Vorzuges gehobene Kraft, welche sich in der religiösen Selbsterhaltung des jüdischen Volkes damals bethätigt hat, zu würdigen und um andrerseits auch für die Härten und Anstösse, welche das religiöse Leben des Judenthums jener Zeit zeigt, ein geschichtliches Verständniss zu gewinnen.

Den deutlichsten Ausdruck hat dieses energische, aber auch starre Festhalten der Juden an der altüberlieferten Religion in der Bildung und fortdauernden Anerkennung des Kanons des Alten Testamentes gefunden. Was an Schriften aus der heiligen Vorzeit Israels überliefert war, oder wenigstens das Ansehen genoss, mit zum Bestande dieser alten Ueberlieferung zu gehören, wurde mit der Autorität eines ganz auf göttlicher Offenbarung beruhenden, heiligen Schriftthums bekleidet und über allen Zusammenhang und Vergleich mit gewöhnlicher menschlicher Literatur hinausgehoben. Diese Sammlung von heiligen Schriften, „die Schrift“ im besonderen Sinne, bildete den Mittelpunkt für alles religiöse und überhaupt geistige Interesse der Juden: auf sie bezog sich alles Studium, alle erklärende und überliefernde Arbeit der Gelehrten, die eben nichts anderes waren als „Schriftgelehrte“; auf sie begründete sich aller Unterricht in der Schule, alle erbauliche Belehrung in der Synagoge; auf sie richtete sich alles Forschen der Frommen, die in ihr die Anweisung zur Erlangung des ewigen Lebens zu besitzen überzeugt waren (vgl. Joh. 5, 39).

Wir jetzt sind nur zu sehr geneigt, diese Feststellung und Heilighaltung des alttestamentlichen Kanons im Judenthum lediglich als ein Anzeichen der Erstarrung des freien religiösen Lebens, der Erlahmung der eigenen productiven Kraft in Betracht zu ziehen und nur den geistlosen Buchstabendienst hervorzuheben, der sich als praktische Folge an die Vorstellung von der übernatürlichen Entstehung und besonderen heiligen Bedeutung jener älteren Schriften anschloss. Aber wenn in dieser Betrachtungsweise auch ohne Zweifel etwas Wahres liegt, so trifft sie doch nur die eine Seite der Sache. Um gerecht zu sein, muss man sich zuerst den unermesslichen Werth vergegenwärtigen, welchen die Erhaltung, die peinlich treue Ueberlieferung und die wenigstens theoretisch unbedingte Hochschätzung des gesammten Inhalts jener religiösen Literatur aus Israels Vorzeit hatte, und muss man sich fragen, ob es unter den damaligen Zeitverhältnissen wohl möglich gewesen wäre, diesen Schatz der Vorzeit anders, als in der starren Form der Kanonisirung unversehrt zu bewahren. Gerade wenn man die Verschiedenheit des Geistes des späteren Judenthums von dem Geiste, der in den Propheten gewaltet hatte, bedenkt, wird man sich der hohen Bedeutung davon bewusst, dass die Producte jener prophetischen Periode als Glieder des Kanons zwar nicht vor einer Verdunkelung ihres Sinnes, wohl aber vor einer Antastung ihres Buchstabens, welcher doch der bleibende Träger ihres ursprünglichen Sinnes war, möglichst geschützt wurden. Es kommt nicht darauf allein an, was die Schriftgelehrten im Alten Testamente besonders gesucht und geschätzt haben und was sie mit ihren Erklärungen und Traditionen in das Alte Testament hineingetragen und an dasselbe angehängt haben, sondern auch darauf, was wirklich in dem Alten Testamente selbst an religiöser und sittlicher Wahrheit, an frommer Erbauung, Tröstung und Mahnung eingeschlossen lag und was in ihm entdeckt und aus ihm herausgeholt werden konnte von Jedem, der sich mit frommem Eifer in das Verständniss der heiligen Schriften zu vertiefen suchte. Gerade im Hinblick auf die Entstehung des Christenthums haben wir allen Grund, die Bildung des alttestamentlichen Kanons als die geschichtlich bedeutsamste That des nachexilischen Judenthums zu preisen.

Denn in dem Alten Testamente lag die Hauptquelle, aus welcher Jesus für seine eigene religiöse Entwicklung geschöpft hat, und das Hauptmittel, durch welches er das göttliche Recht seiner Lehre gegenüber seinen jüdischen Zeitgenossen begründen konnte. Durch die Heilighaltung des Kanons des Alten Testaments im Judenthume jener Zeit war, geschichtlich betrachtet, die Möglichkeit dazu hergestellt, dass sich die Lehre Jesu und die Anfangsgemeinde der christlichen Religion auf dem Boden dieses Judenthumes entwickelt hat.

Wenn wir dies zuerst hervorgehoben haben, so müssen wir nun freilich auch die Kehrseite jener Erhebung der überlieferten Schriften der Vorzeit zum heiligen Kanon betrachten. Durch die Anerkennung dieses Kanons sollte principiell die Bewegung des religiösen Lebens in eine bestimmte Richtung gewiesen und in festen Schranken gehalten werden. Der Inhalt der heiligen Schriften sollte in allen seinen Theilen als unbedingt wahr und massgebend gelten; er sollte auf's Genaueste erklärt und beobachtet werden; ein Abweichen von ihm sollte gänzlich ausgeschlossen sein. Thatsächlich aber schloss einerseits der Kanon des Alten Testaments selbst sehr verschiedenartige Elemente sowohl der religiösen Anschauung und Forderung, als auch der geschichtlichen Mittheilung ein, die nicht gleichzeitig als wahr und massgebend gelten konnten; und thatsächlich liess sich andrerseits auch die Bewegung des religiösen Lebens der Juden nicht ganz durch den alttestamentlichen Kanon regeln und hemmen: die religiösen Anschauungen blieben in Wirklichkeit nicht nur bei dem Alten stehen, sondern waren in mannigfacher Veränderung und Entwicklung begriffen. Indem nun diese thatsächlichen Verhältnisse zu dem Principe, welches durch die kanonische Werthschätzung der heiligen Schriften aufgestellt war, in Widerspruch traten, war das praktische Ergebniss eine gewisse systematische Unwahrheit, in welcher man sich und Andere über diesen Widerspruch hinwegtäuschte. Alle Künsteleien der Sophistik wurden von den Schriftgelehrten angewandt, um das Unvereinbare in den heiligen Schriften als vereinbar darzustellen. Die Allegorie war das bequeme Mittel, um willkürlich fremde Gedanken in den Text einzutragen und scheinbar als in ihm begründet nachzuweisen. Die Gesetzeserklärung der Schrift-

gelehrten, welche mit dem Anspruche auftrat, einen Zaun um das Gesetz zu ziehen und die kleinsten Partikelchen desselben zu wahren, führte thatsächlich zu einer ungeheuren Erweiterung des Gesetzes, und zwar zu einer solchen, bei welcher in einseitiger Richtung Einiges von dem Bestande der alttestamentlichen Forderungen Gottes betont und specialisirt und erschwert, Anderes aber vernachlässigt und entwerthet wurde. Während man auf das Peinlichste dem Buchstaben des einzelnen Gebotes zu entsprechen suchte, scheute man sich nicht, auf das Offenbarste den Geist und Zweck des Gebotes zu verletzen. Wenn die Neuerungen nur in der Verkleidung als „Ueberlieferungen", womöglich von Mose her, erschienen, hatten sie ihr Ansehen und vermochten sie das wirklich Alte zurückzudrängen. Auch an das damals gewöhnliche Verfahren, die belehrenden und ermahnenden Schriften, mit denen man auf die Zeitgenossen einzuwirken wünschte, unter dem erborgten Namen von grossen Gottesmännern der Vorzeit, wie Henoch, die Patriarchen, Mose, und mit dem Anspruche, auf wunderbarer Offenbarung zu beruhen, ausgehen zu lassen, ist hier zu erinnern. Wo die Theorie galt, dass die inspirirten Schriften der Vorzeit die entscheidende Autorität seien, war auch der Reiz vorhanden, den eigenen neuen Schriften dadurch einen Einfluss zu sichern, dass man ihnen den Schein gab, in ihrer Herkunft den heiligen Schriften des Kanons gleich oder wenigstens auf's Nächste verwandt zu sein; und bekanntlich ist das Ansehen und der Einfluss dieser pseudepigraphischen Apokalypsen unter den Juden in der That sehr gross gewesen. In allen diesen Erscheinungen bemerken wir das Uebereinstimmende, dass man sich mit der principiell festgehaltenen höchsten Geltung der heiligen Schriften in einer unwahrhaftigen Weise auseinandersetzte. Wenn wir aus dieser Unwahrhaftigkeit auch gewiss dem Einzelnen, der sich an ihr betheiligte, keinen grossen sittlichen Vorwurf machen dürfen, weil eben die Macht der herrschenden Gewohnheit den Einzelnen nicht zum deutlichen Bewusstsein von dem Unrechte des befolgten Verfahrens kommen liess, so müssen wir doch jene herrschende Gewohnheit selbst als eine unsittliche und als Anzeichen einer Ungesundheit des religiösen Lebens beurtheilen.

2. Bei dem blos einleitenden Zwecke unserer Uebersicht kann es uns jetzt nicht darauf ankommen, die religiösen Anschauungen des Judenthums zur Zeit Jesu insoweit darzulegen, als dieselben der principiell anerkannten Autorität der heiligen Schriften entsprechend in wesentlicher Uebereinstimmung mit der israelitischen Religion der früheren Zeiten standen; sondern wir wollen nur versuchen diejenigen Punkte hervorzuheben, welche eben eine Entwicklung und Umbildung der früheren religiösen Anschauungen zeigen und deshalb die für das Judenthum jener Zeit eigentlich charakteristischen sind. Bei allen diesen Punkten handelt es sich nur um eine relative Verschiedenheit der Anschauungen von den früheren, nur um eine einseitige Fortbildung von solchen Motiven, welche in der durch die alttestamentlichen Schriften bezeugten Entwicklungsstufe der israelitischen Religion schon angelegt waren, hier aber noch nicht in gleichem Masse das Uebergewicht erlangt hatten.

Dies gilt zuerst sehr deutlich von dem für das Judenthum zur Zeit Jesu so bedeutsamen Punkte, dass das religiöse Verhältniss zwischen Gott und dem jüdischen Volke nach Art eines in Leistung und Gegenleistung, in Verdienst und Lohn oder Strafe verlaufenden, durch Gott als gerechten Richter aufrecht erhaltenen Rechtsverhältnisses aufgefasst wurde. Die Grundlage zu dieser Auffassung war in der prophetischen Periode gegeben: in der namentlich von dem Deuteronomiker und Jeremja ausgebildeten Vorstellung von dem Bunde zwischen Jahveh und seinem Volke, in der auch in den Psalmen immer wiederkehrenden Betonung und Forderung des richterlichen Waltens und Vergeltens Gottes. Aber hier hatte diese Vorstellung von dem Bunde zwischen Jahveh und dem Volke und von seinem richterlichen Walten doch nicht sowohl den Sinn, das religiöse Verhältniss als ein rechtliches im Gegensatze zu einem gnadenmässigen aufzufassen, als vielmehr es als ein sittliches, wechselseitig sittlich verpflichtendes in Gegensatz zu einem blos durch die Willkür und Macht Gottes bedingten hinzustellen. Deshalb waren mit dieser ganzen Anschauungsweise auch die Berufung auf die Eigenschaften der Gnade und Langmuth Gottes (z. B. Ex. 34, 6 f.), der Hinweis auf seine zuvorkommende Begründung des Bundesverhältnisses mit dem Volke (z. B. Deut. 7, 7 f.;

8, 17 f.; 9, 4 f.; 10, 14 f.; Jes. 43; 63, 7 ff.; Ps. 100, 3) und auf seine Bereitschaft zur Vergebung der Sünden des Volkes und der Einzelnen (z. B. Mich. 7, 18 ff.; Jer. 3, 12; 31, 1 ff.; 33, 7 f.; Ps. 25, 6 ff.; 103, 8 ff.), der Gedanke an das unendliche Ueberwiegen der erfahrenen göttlichen Wohlthaten und des zu erwartenden göttlichen Heiles über alles Verdienst der Frommen (z. B. Gen. 32, 10) durchaus vereinbar. Gewiss waren nun auch in dem späteren Judenthum diese letzteren Betrachtungen nicht völlig ausgeschlossen; der einzelne fromme Jude konnte sich, gerade im Anschlusse an alttestamentliche Aussprüche, immer daran erinnern, dass Jahveh auch die Eigenschaften der zuvorkommenden Huld und der vergebenden Langmuth besass, dass er in seiner Gnade das Bundesverhältniss mit Israel begründet hatte und dass die fromme Gesetzeserfüllung kein Aequivalent für das von Gott verheissene Heil bilde. Aber thatsächlich wurde doch bei den meisten Juden diese Betrachtungsweise ganz zurückgedrängt durch die andere, dass das religiöse Verhältniss zu Gott ein rechtliches sei, in welchem alle Leistung ihren gebührenden Lohn finde, aber auch alle Heilserlangung ein vorangehendes Verdienst erheische. Begünstigt war das gesteigerte Hervortreten dieser rechtlichen Auffassung dadurch, dass sich die Juden der nachexilischen Zeit in stetem und energisch geführtem Kampfe um die Aufrechterhaltung ihrer Religion befanden. Denn dieser Kampf führte nothwendig zu einer gesetzlichen Auffassung und Haltung. Der Eifer, nicht das Geringste von der überlieferten Gotteserkenntniss und Gottesverehrung zu verlieren, liess die Religion als ein Gesetz erscheinen, welches auf's Genaueste gehütet und beobachtet werden müsse. Nun ist ja freilich nicht nothwendig der Eifer um das Gesetz Gottes mit der Vorstellung verbunden, dass die Gesetzeserfüllung eine Art von rechtlichem Anspruch auf das Heilsverhalten Gottes begründe. Aber die Gefahr solcher rechtlichen Betrachtungsweise war durch den gesetzlichen Eifer doch sehr nahe gelegt, und thatsächlich ist das Judenthum der nachexilischen Zeit dieser Gefahr fast vollständig erlegen. Von den Pharisäern, diesen charakteristischen Repräsentanten der religiösen Richtung, welche das Judenthum zur Zeit Jesu eingeschlagen hatte, wurde gerade auch jene rechtliche Anschauungsweise als die selbstverständlich

gültige betrachtet und mit aller Methode bis in's Einzelne durchgeführt. Auch Paulus, als früherer Pharisäer, kennt noch von seinem christlichen Standpunkte aus die alttestamentliche Religion, wie sie bis zur Aufrichtung der Gnadenordnung durch die Sendung des Sohnes Gottes gültig gewesen sei, nur als eine Gesetzes- und Werkordnung. Er weiss jetzt als Christ, dass diese Gesetzes- und Werkordnung den Menschen nicht wirklich zum Heile zu führen vermag und dass sie auch weder die ursprüngliche noch die definitive Gottesordnung ist, vielmehr nur zu Erziehungszwecken zeitweilig eingesetzt; aber dabei steht ihm doch fest, dass sie für die Zeit von Mose bis Christus wirklich als streng rechtliche Ordnung, im Gegensatze zu einer Gnaden- und Glaubensordnung, hat gültig sein sollen: „Mose schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze: der Mensch, welcher sie gethan hat, wird in ihr leben" (Röm. 10, 5); „das Gesetz ist nicht aus Glauben, sondern wer es gethan hat, wird darin leben" (Gal. 3, 12); „dem Werke Leistenden wird sein Lohn nicht zugerechnet gemäss Gnade, sondern gemäss schuldiger Gebühr" (Röm. 4, 4); „alle, welche aus Gesetzeswerken sind, stehen unter Fluch; denn es ist geschrieben: verflucht jeder, welcher nicht bleibt bei allem, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, es zu thun" (Gal. 3, 10).

Wir dürfen nun nicht urtheilen, dass diese rechtliche Auffassung des religiösen Verhältnisses zu Gott bei den Juden nur eine äusserliche Gesetzlichkeit und Werkdienerei erzeugt und befördert habe. Gerade das Beispiel des Paulus beweist, dass der pharisäische Gesetzeseifer auch ein tief innerlicher sein konnte. Das gehörte doch zur gemeinen religiösen Erkenntniss der Juden, dass Gott der Herzenskündiger sei und dass der Gehorsam gegen ihn nicht nur mit den Lippen und Händen, sondern auch in lauterer Gesinnung vollzogen werden müsse. Bei den von Wahrheitsliebe, von ernstem sittlichem Streben, von aufrichtiger Frömmigkeit beseelten Juden — und solche wird es sowohl im Kreise der Pharisäer als auch ausserhalb desselben gewiss nicht wenige gegeben haben, wenn sie auch äusserlich nicht die am Meisten hervortretenden und massgebenden waren, — führte deshalb jene Vorstellung von der rechtlichen Gesetzes- und Werkordnung, durch welche man sich das Heil verdienen

sollte, zu einem rastlosen Eifer, nicht nur äusserlich mit Bezug auf alle in's Auge fallenden Formen und Werke die Gebote Gottes auf's Genaueste zu erfüllen, sondern auch die Gesinnung dem Gesetze Gottes entsprechend zu machen, um so das Anerkennungsurtheil Gottes, dass man gerecht und des Heiles würdig sei, zu erlangen. Aber es ist wohl begreiflich, dass gerade diese aufrichtigen, innerlich gerichteten Charaktere bei ihrem Trachten nach Gesetzesgerechtigkeit am Wenigsten wahrhafte Befriedigung fanden. Denn je ernster sie es mit der Gerechtigkeit nahmen, desto mehr trat ihnen der Abstand ihrer Leistungen von den göttlichen Forderungen in's Bewusstsein und war ihr Streben nach der Gerechtigkeit und nach dem Heile von dem angstvollen Verzweifeln an der Erlangung ihres Zieles begleitet. Wir dürfen diese Richtung eines innerlichen und doch zu keiner rechten inneren Befriedigung führenden Gesetzeseifers im damaligen Judenthume nicht ausser Acht lassen. Denn gerade die in dieser Richtung Gehenden kamen am Directesten der Lehre Jesu entgegen; sie brachten seiner Predigt von der innerlichen Gerechtigkeit, die Gott fordere, und von der väterlichen Güte, die er bewähre, am meisten Verständniss und Bedürfniss entgegen. Auch bei Paulus lag, während er noch Verfolger des Christenthums war, doch in seinem Ringen nach wahrer innerer Gesetzesgerechtigkeit und in dem Unheilsbewusstsein, welches er aus dem Vergleiche seiner praktischen Wirklichkeit mit dem erkannten und gebilligten Ideale des göttlichen Gesetzes schöpfte (Röm. 7, 7—25), schon eine bedeutsame thatsächliche, wenngleich ihm selbst unbewusste Prädisposition für das Christenthum. Und was er später von der Bedeutung der Gesetzesordnung, ein Erzieher auf Christum hin zu sein, schrieb (Gal. 3, 21—25; 4, 1—3), das hatte seine Wahrheit mit Bezug auf diese Wirkungen, welche die gesetzlich-rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen bei den sittlich ernsten, aufrichtig frommen Juden erzeugte.

Aber allerdings für die grosse Menge der Juden hatte die Vorstellung, dass man durch Erfüllung des Gesetzes sich den Anspruch auf göttlichen Lohn erwerben könne und müsse, eine erschreckliche Veräusserlichung des religiösen Pflichtgefühles und Verhaltens zur Folge. Man wollte sich Lohn, und zwar mög-

lichst grossen Lohn verdienen und suchte deshalb eine genaue Gesetzesgerechtigkeit zu üben und womöglich noch mehr zu thun, als das Gesetz forderte; aber man wollte andrerseits diesen Zweck der Lohnerlangung auch möglichst billig erreichen, wollte nicht mehr thun, als was zur Sicherstellung des Zweckes unbedingt nothwendig erschien. So kam es, dass man den Buchstaben des Gesetzes peinlich genau zu befolgen suchte, sich aber auch mit dieser buchstäblichen Erfüllung begnügte; dass man alles Gewicht auf die formelle Richtigkeit der im Gesetze vorgeschriebenen Handlungen richtete und in der geringsten Verletzung der Formen eine Verschuldung und einen Anlass zum Aergernisse fand, dass man dagegen den inneren Sinn und Zweck der Gesetzesforderung und die Betheiligung und Reinheit der eigenen inneren Gesinnung bei dem gesetzlichen Verhalten ausser Acht setzte. Die pharisäischen Schriftgelehrten, die anerkannten Lehrer und Muster der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, gingen in dieser Veräusserlichung des Gesetzes dem Volke mit übelstem Beispiele voran. Ihre Erklärungen des Gesetzes, wo sie mit allen casuistischen Feinheiten die möglichen äusseren Umstände und Anwendungen der einzelnen Gebote erdachten und unterschieden, wo sie durch Ausführungen und Zusätze die correcte Befolgung des Gesetzes zu sichern und durch Forderung aller möglichen Kleinigkeiten sie zu erschweren suchten, und wo sie doch gleichzeitig alle Mittel und Wege zu erklügeln wussten, wie man ein unbequemes Gebot so umgehen konnte, dass es äusserlich gewahrt blieb, aber aufhörte, Einem hinderlich zu sein [1]: sie sind eine entsetzliche Carikatur auf den frommen Gesetzeseifer; sie erscheinen komisch, wenn man sie als Producte einer mit dem Gesetze spielenden, spitzfindigen Sophisterei betrachtet; aber sie sind empörend, wenn man bedenkt, dass sie die Lehren einer mit höchsten Ansprüchen auftretenden Religion sein sollten, Anweisungen, wie man sich das göttliche Wohlgefallen und das göttliche Heil zu erwerben habe. Und in welchem Masse verbanden sich mit diesem Trachten nach äusserlicher Gesetzesgerechtigkeit die Untugenden der ruhmsüchtigen Eitel-

[1] Vgl. die Ausführungen u. Beispiele bei Schürer, a. a. O. II, S. 393.

keit, in welcher man mit seinen guten Werken vor Anderen prahlte, der hochmüthigen Selbstgefälligkeit, in welcher man sich mit Anderen verglich und sich über sie erhob, des lieblosen Richtens und Verdammens, in welchem man die für schlechter Gehaltenen von sich stiess, des heuchlerischen Besserungseifers, in welchem man die Herstellung der Gerechtigkeit Anderer als bequeme Probe des eigenen Interesses für die Gerechtigkeit betrachtete! Die Vorwürfe, welche Jesus gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten zu richten hatte, führen uns diese unsittlichen Consequenzen ihres äusserlichen Gesetzeseifers deutlich vor Augen.

3. Charakteristisch für die religiösen Anschauungen des Judenthums zur Zeit Jesu im Unterschiede von denen der prophetischen Periode war aber nicht nur die Vorstellung von der rechtlichen Art des religiösen Verhältnisses zu Gott und die hierdurch bedingte strenge Gesetzlichkeit, sondern weiter auch die Vorstellung davon, was im Gesetze der wichtigere und nothwendigere, was der minder wichtige Inhalt sei, und das verschiedene Mass des Interesses, mit welchem man demgemäss die verschiedenen Arten von Geboten sowohl zu erklären als auch zu erfüllen sich bemühte. Aus den prophetischen Schriften und den Psalmen tönt uns immer wieder der ernste Ruf zur Befolgung der sittlichen Forderungen Gottes, zur Uebung von Recht und Gerechtigkeit, von Treue und Wahrhaftigkeit, namentlich auch gegenüber den Wittwen und Waisen und Fremdlingen (z. B. Ps. 15; Jes. 1, 16 f.; Mich. 6, 8; Jer. 7, 3 ff.; 22, 3; Deut. 10, 18 f), und hinwiederum die schroffe Abweisung der Meinung, als ob Jahveh mit Opfern und Ceremonien, mit Festfeiern und mit Fasten gedient sei, entgegen: „Jahveh hat Gefallen an Liebe und nicht an Schlachtopfer, an Gotteserkenntniss mehr als an Brandopfern“ (Hos. 6, 6; vgl. Am. 5, 21 ff.; Jes. 1, 10 ff.; Mich. 6, 6 ff.; Jer. 6, 20; 7, 21 ff.; Jes. 58, 1 ff.; 66, 1 ff.; Ps. 50, 8 ff.; 51, 18 f.). Diese Stimmung der grossen Gottesmänner aus Israels früherer Zeit ist im nachexilischen Judenthum verklungen. Die Anschauungsweise, welche in der prophetischen Periode offenbar auch bei der grossen Menge des Volkes vorherrschend gewesen war, welche aber eben von den Propheten bekämpft war, dass das Wesentliche und Wichtigste, was Jahveh fordere

und wodurch man sein Wohlgefallen erwerbe, die cultischen Leistungen und Ceremonien seien, sie ist nach dem Exile nicht nur die populäre, sondern auch die von den Lehrern und Autoritäten des Volkes vertretene und in jeder Weise beförderte gewesen. Das gesetzliche Interesse concentrirte sich auf das Cultus- und Ceremonialgesetz, während die ethischen Gottesforderungen in den Hintergrund gedrängt wurden. Die Gesetzessammlungen in den mittleren Büchern des Pentateuches sind ja schon selbst, wenigstens in der uns vorliegenden Gestalt, ein bedeutsames Product dieser Richtung der nachexilischen Gesetzlichkeit. Freilich blieb die Erkenntniss immer in Geltung, dass die sittlichen Gebote der Wahrhaftigkeit, Treue, Billigkeit, Barmherzigkeit, Keuschheit wahre Gottesgebote seien und dass ihre Befolgung dem Nächsten gegenüber auch eine Form der Frömmigkeit sei. Das Almosengeben an die Armen spielte eine grosse Rolle unter den Werken der gottgefälligen Gerechtigkeit der Juden. Aber wo die sittlichen Pflichten der Nächstenliebe mit den Forderungen des Cultus- und Ceremonialgesetzes in Conflict kamen — und zu solchem Conflicte war deshalb unaufhörlicher Anlass gegeben, weil eben die cultischen, ceremonialen Forderungen sich auf bestimmte äussere Handlungen und Enthaltungen, auf bestimmte Tage und Stunden, auf bestimmte Orte bezogen und nicht eine Verschiedenheit und Verschiebung je nach den vorhandenen besonderen Umständen zuliessen —: da galt ohne Weiteres der Vorrang der cultischen, ceremonialen Forderungen vor den sittlichen Pflichten; jene waren die schlechthin unverletzlichen, deren genauester formeller Erfüllung die sittlichen Pflichtleistungen gegen den Nächsten, auch wenn sie nach Lage der Umstände keinen Aufschub litten und anderweitig nicht zu ersetzen waren, unbedingt weichen mussten.

Die Vollziehung des Opferdienstes im Tempel zu Jerusalem war ein Stammesvorrecht der Priester und Leviten. Alle übrigen Juden hatten ihre cultische, ceremoniale Gesetzlichkeit darin zu bewähren, dass sie sich, namentlich bei den grossen Festen, an dem Tempelcult betheiligten, Opfer darbringen liessen und ihre Abgaben und Zehnten zur Unterhaltung des Tempelcultus und der Priesterschaft entrichteten; dass sie ferner die regelmässigen Gebete zu den bestimmten Tageszeiten übten; dass sie den

Sabbath und die Feste durch strengste Enthaltung von aller Arbeit und durch Theilnahme an dem Gottesdienste in der Synagoge feierten; dass sie die Fasttage einhielten; dass sie sich endlich vor aller Verunreinigung hüteten und die levitischen Reinigungen sorgfältig vollzogen. Dieser letztgenannte Punkt war für das praktische tägliche Leben wohl der wichtigste. Der Jude sah sich stetig umringt von den Gefahren, durch unreine Speise, durch Berührung mit unreinen Menschen und Dingen, durch gewisse natürliche oder krankhafte Processe an seinem eigenen Körper verunreinigt, d. h. in einen profanen, der Gemeinschaft mit Gott entzogenen Zustand versetzt zu werden; seine ganze Aufmerksamkeit musste sich darauf richten, diese mannigfaltigen Gefahren zu vermeiden und andrerseits mit aller Sorgfalt die Waschungen vorzunehmen und die Opfer darzubringen, welche die eingetretenen Verunreinigungen wieder aufheben konnten. Mit unfrommer und unsittlicher innerer Gesinnung, mit dem, was wir Sünde zu nennen gewohnt sind, hatten diese Verunreinigungen nichts zu thun; sie konnten eintreten ohne Wissen und Wollen und demgemäss auch ohne das geringste Schuldbewusstsein des Menschen. Wenn es sich aber für den Juden zur Zeit Jesu darum handelte, was unheilig und was heilig sei und mache, was den Menschen ausser oder in Gemeinschaft mit Gott bringe, dann dachte er in erster Linie nicht an die innere Gesinnung, nicht an die Stellung des Herzens zu Gott und an die sittliche Bethätigung gegen die Mitmenschen, sondern an diese levitischen Verunreinigungen und Reinigungs mittel.

4. Der letzte Grund für diese Richtung, welche die Gesetzlichkeit genommen hatte, lag darin, dass auch die Gottesanschauung sich in einer bestimmten Richtung weiter entwickelt hatte, wie denn ja immer die Art der Gottesverehrung durch die Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit bedingt ist[1]). Für das jüdische Bewusstsein war das erste und wichtigste Wesensmerkmal Gottes seine Heiligkeit d. i. seine Geschiedenheit von der Welt, seine Erhabenheit über die Welt. Die

[1]) Vgl. W. Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, Strassburg 1888, S. 38 ff.

Erkenntniss, dass Jahveh der Eine, der Unkörperliche und Unsichtbare, der nicht in der Form oder Aehnlichkeit irgend eines geschöpflichen, sinnlichen, begrenzten Wesens Vorzustellende und Abzubildende sei, war das grosse Erbtheil, welches das jüdische Volk aus der prophetischen Periode übernommen hatte. Die Juden waren sich des unendlichen Abstandes und Vorzuges bewusst, den diese ihre Gotteserkenntniss gegenüber den sinnlichen, polytheistischen Gottesvorstellungen der Heiden hatte und sie waren eifrig bemüht, diesen Besitz zu wahren und zur Geltung zu bringen. Freilich war ihnen die Vorstellung von den ethischen Eigenschaften Jahvehs, in denen sein Bundesverhältniss mit dem Volke, seine Heilsverheissungen und sein Heilsverhalten beruhte, nicht verloren; aber wie diese Eigenschaften in einer Unterordnung unter das gerechte richterliche Verhalten Gottes gedacht wurden, so wurden sie auch beschränkt gedacht durch die absolute Erhabenheit Gottes über die Welt, durch sein Getrenntsein von aller Vergänglichkeit der Welt. Dem entsprach es aber, dass auch bei der Vorstellung von dem Gerechtigkeitsverhalten der Menschen, durch welches dieselben den Willen Gottes erfüllen sollten, um sich das Heil zu verdienen, die ethischen Bethätigungen zurückgestellt wurden hinter solche Leistungen, welche direct auf die Anerkennung und Wahrung der Erhabenheit Gottes über die sinnliche Welt, seine Geschiedenheit von der irdischen Vergänglichkeit abzweckten. In der strengen Enthaltung von profaner Thätigkeit an den Sabbathen und Festtagen und in den von den Pharisäern gesteigerten Fastenübungen, in diesen asketischen Leistungen, welche nicht etwa wegen ihrer Zweckbeziehung auf die Concentrirung und Hebung der religiösen Stimmung und der ethischen Kräfte des Menschen, sondern lediglich um ihrer selbst willen als dem Willen und Wohlgefallen Gottes entsprechend galten, und andrerseits in den Reinigungsriten, deren Begründung und Nothwendigkeit nur darin gefunden wurde, dass bestimmte physische Stoffe und Processe, namentlich alles mit Verwesung Zusammenhängende, von dem Wesen und der Nähe Gottes ausgeschlossen erschienen, zeigen sich die praktischen Consequenzen jener Betonung der Heiligkeit, der Ueberweltlichkeit Gottes. Wir jetzt mögen ja wohl das Urtheil fällen, dass man die Ueber-

weltlichkeit Gottes, wenn man sie auf einem conträren Gegensatze zur sinnlichen Welt und speciell zu bestimmten natürlichen Stoffen und Vorgängen in der sinnlichen Welt beruhend denkt, doch nur unvollkommen auffasst, weil dieser conträre Gegensatz gerade eine allgemeine Artverwandtschaft und Vergleichbarkeit voraussetzt. Aber den Juden damals war diese Schranke ihrer Vorstellung von der Ueberweltlichkeit Gottes nicht bewusst; sie waren dessen gewiss, dass für die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit dem überweltlichen Gott ein äusseres Getrenntsein von der natürlichen, sinnlichen Welt wenigstens in gewissen Beziehungen die nothwendige Bedingung bilde.

Noch zwei andere Punkte treten uns als Consequenzen dieses gesteigerten Interesses der Juden für die Wahrung der Heiligkeit Gottes in dem angegebenen Sinne entgegen: erstens die Entfernung des Gottesnamens aus dem profanen Gebrauche, nicht nur die völlige Vermeidung des Namens Jahveh, sondern auch die möglichste Umgehung des allgemeinen Gottesnamens im Schwure und in der gewöhnlichen Rede, seine Umschreibung durch Ausdrücke wie: „der Himmel“ und ähnliche; zweitens aber die schrankenlose Ausbildung der Vorstellung von den Engeln als den Vermittlern des Willens und der Wirkungen Gottes an die Welt und die Menschen. In dem Masse, wie die Gottheit selbst der Welt ferngerückt erschien, wie man sich scheute, sie in einer unmittelbaren Beziehung zur Welt, in einer lebendigen Theilnahme an den Geschicken und den Gefühlen der Menschen zu denken, um sie nicht aus ihrer absoluten Erhabenheit in die Welt- und Menschenähnlichkeit herabzuziehen, schuf sich das religiöse Bedürfniss einen Ersatz durch den Glauben an die Engel, an diese Mittelwesen zwischen Gott und der irdischen Welt, welche die Organe der Macht und der Offenbarung Gottes, die Träger der grossen Naturgewalten, die Schützer und Begleiter der Menschen, die Vermittler ihrer Gebete, die Rächer ihres Unrechtes seien. Das fromme, vertrauensvolle Bewusstsein der unmittelbaren Gottesnähe und Gotteskraft, welches uns aus so vielen schönen Aussprüchen der Psalmisten entgegenklingt, erscheint im späteren Judenthum zurückgedrängt durch einen Engelglauben, welcher dem auf die Heiligen gerichteten Aberglauben der katholischen Kirche auf's

Nächste verwandt ist. Es ist sehr bezeichnend, dass die Juden zur Zeit Jesu auch diejenige Thatsache, welche ihnen doch als die Grundlage ihrer ganzen Religion erschien, die Gesetzesoffenbarung auf dem Sinai, nicht mehr als eine unmittelbare Offenbarung Jahvehs an Mose denken zu dürfen meinten, sondern als eine durch Engel vermittelte Verordnung auffassten (vgl. Act. 7, 38. 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2; Joseph. Antt. 15, 5, 3).

5. Aus einer freien weiteren Verfolgung dieser besonderen Richtung, in welcher damals im Judenthume allgemein der Gedanke der Ueberweltlichkeit Gottes ausgebildet und die praktischen Consequenzen desselben gezogen wurden, erklären sich uns auch fast vollständig die Eigenthümlichkeiten der beiden Gestaltungen innerhalb des Judenthums zur Zeit Jesu, welche eine specifische Abweichung von dem Standpunkte des orthodoxen pharisäischen Judenthums darstellen: des Essenismus einerseits und der philonischen Religionsphilosophie andrerseits. In den gesteigerten Vorstellungen der Essener von den Verunreinigungen und den nothwendigen Reinigungen, in der peinlichen Strenge, mit welcher sie sich am Sabbath der geringsten Beschäftigung und alles dessen, was ihnen verunreinigend erschien, enthielten, in ihrem Verzicht auf die Ehe, deren Vollzug ohne Verunreinigung nicht möglich war, in ihrem Verbote alles Schwörens tritt uns die Richtung der pharisäischen Gesetzlichkeit, sofern dieselbe durch die Rücksicht auf die Ueberweltlichkeit Gottes bedingt war, nur in erhöhter Potenz entgegen [1]). Ihre Verwerfung der Thieropfer und demgemäss ihre Fernhaltung von dem Tempelculte in Jerusalem, die zu ihrer übrigen gesetzlichen Haltung nicht zu passen scheint, ist wohl am Einfachsten als eine Folge davon zu erklären, dass sie die Darbringung blutiger, thierischer Opfer an Gott als im Widerspruch zu dem überweltlichen Wesen Gottes stehend empfanden und deshalb die auf diese Opfer bezüglichen alttestamentlichen Gebote allegorisirend umdeuten zu müssen meinten. Auch ihr klösterliches Zusammenleben mit der dadurch bedingten Gütergemeinschaft und ihr Werthlegen auf naturgemässe Einfachheit der Lebensweise in verschiedenen Beziehungen, war gewiss weniger durch

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. II, S. 484 ff.

solche ethische Grundsätze, welche ihren ceremonialen Gesetzesinteressen selbständig zur Seite gegangen wären, bedingt, als vielmehr durch das allgemeine Trachten, sich vor den mannigfachen Verunreinigungsgefahren, welche die Gemeinschaft mit der übrigen Welt und die Theilnahme an ihren Gütern bringt, möglichst zu hüten. Endlich ist die Hochschätzung der Engel bei den Essenern als eine Folge derselben Betonung der Ueberweltlichkeit Gottes zu betrachten, aus welcher jene Richtung ihrer Gesetzlichkeit hervorgegangen ist, und es darf die Frage wohl erwogen werden, ob nicht in ihrem eigenthümlichen Sonnenculte nur ihre Verehrung der Engel als der grossen „Mächte", durch deren Vermittlung auch nach allgemein jüdischer Anschauung Gott in der Natur, speciell in den himmlischen Naturerscheinungen, wirkt, einen Ausdruck gesucht hat.

Ebenso ist für das System Philos diese Richtung der religiösen Anschauungsweise massgebend gewesen. Der Gedanke der absoluten Erhabenheit Gottes, welche auf einem conträren Gegensatze seines Wesens zu der sinnlichen Natur beruhe, ist hier mit philosophischer Consequenz durchgeführt. Die populäre jüdische Vorstellung von den Engeln, welche den Verkehr des heiligen, himmlischen Gottes mit der Erde und ihren schwachen vergänglichen Geschöpfen vermitteln, hat hier in der Lehre von dem Logos und den übrigen Mittelwesen, welche das Bindeglied zwischen dem abstracten, unendlichen, jenseitigen Gott und der concreten, beschränkten Sinnenwelt bilden, ihre philosophische Weiterbildung erfahren. Und die Forderung der Pharisäer, durch strenge Arbeitsenthaltung am Sabbath, durch sorgfältiges sich Reinhalten von gewissen, dem Wesen Gottes besonders entgegengesetzten natürlichen Stoffen und durch zeitweiliges Fasten das Heiligungstreben zu bewähren, ist im philonischen Systeme zu der allgemeinen Forderung einer asketischen Abtödtung der Sinnlichkeit, um sich dem göttlichen Wesen anzunähern, erweitert. Wie die Rabbinen es verstanden, in der Haggada den Schriftworten einen tieferen Sinn, als der buchstäbliche war, zu geben und wichtige religiöse Gedanken in den einfachen geschichtlichen Zusammenhang einzutragen, so war es nur ein Schritt weiter auf dieser Bahn, wenn Philo auch das mosaische Gesetz allegorisirend umdeutete und in den äusserlichen cultischen

Forderungen desselben einen solchen höheren Sinn nachwies, welcher sie der reinen Idee der Ueberweltlichkeit Gottes entsprechend erscheinen liess. Uns tritt ja die innere Verschiedenartigkeit der Religionsphilosophie Philos von der religiösen Anschauungsweise des Alten Testamentes, seine Verknüpfung fremder hellenischer Elemente mit den echt alttestamentlichen sehr deutlich entgegen; und ebenso ist die Abweichung des philonischen Systemes von der orthodoxen Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer in Palästina zur Zeit Jesu äusserlich betrachtet eine sehr grosse. Aber wir können es doch begreifen, dass Philo, gerade weil er im Allgemeinen der Richtung des religiösen Interesses, durch welche auch das orthodoxe Judenthum seiner Zeit beherrscht war, folgte, seine Abweichung von dieser orthodoxen Lehre nicht als einen Abfall vom Judenthume, sondern nur als eine consequente Fortbildung desselben empfand und dass er in seiner Umdeutung des Alten Testamentes nicht eine Eintragung eigentlich fremder Gedanken, sondern nur die nothwendige Erfassung des wesentlichsten und höchsten Gedankeninhaltes desselben sah.

Jesus selbst ist, soviel wir wissen, weder mit dem Essenismus, noch mit der alexandrinischen Religionsphilosophie in eine unmittelbare Berührung gekommen. Aber dennoch erscheint es mir nicht überflüssig, in einer solchen einleitenden Darstellung der jüdischen religiösen Anschauungen, welche den geschichtlichen Boden der Entwicklung Jesu charakterisiren soll, auch auf diese beiden Gestaltungen des religiösen Lebens im damaligen Judenthum kurz hinzuweisen. Denn ihre Berücksichtigung dient uns indirect auch zur Würdigung der Eigenthümlichkeit und der Bedeutung der Lehre Jesu. Sie zeigen uns in besonders klarer Weise, nach welcher Richtung das religiöse und speculative Interesse des Judenthums zur Zeit Jesu hindrängte und zu welchen Consequenzen diese Richtung gerade dann führte, wenn man sich der pharisäischen Ueberlieferung gegenüber frei hielt und mehr oder weniger der Aufklärung Raum gab. Und die Thatsache, dass einerseits beim Essenismus wenigstens die Möglichkeit eines Mitbeeinflusstseins durch hellenisch-philosophische Motive nicht ausgeschlossen ist, und dass andrerseits bei der alexandrinischen Religionsphilosophie das Bündniss der jüdischen

Anschauung mit der hellenischen Philosophie offen zu Tage liegt, liefert den deutlichen Beweis für die innere Verwandtschaft, welche zwischen der religiösen Anschauungsweise des damaligen Judenthums, sofern sie sich in jener Richtung auf die reine Anerkennung und praktische Geltendmachung der abstracten Ueberweltlichkeit Gottes fortentwickelte, und der aufgeklärten religionsphilosophischen Anschauungsweise der Gebildeten in der damaligen hellenischen Welt bestand. So weit die orthodoxe jüdische Religion von dem vulgären heidnischen Polytheismus entfernt war, so nahe berührte sich ein aufgeklärtes Judenthum mit dem philosophisch aufgeklärten Heidenthume jener Zeit.

Also die herrschende Strömung im damaligen Judenthume richtete sich auf eine gesteigerte Betonung der Ueberweltlichkeit Gottes und, bei Festhaltung des allgemeinen Princips, dass man sich durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes einen Rechtsanspruch auf die Erlangung des göttlichen Heiles zu erwerben habe, auf die Ausbildung der Gesetzlichkeit namentlich in den ceremonialen und asketischen Leistungen, welche durch die Ueberweltlichkeit Gottes bedingt erschienen. Durch diese herrschende Strömung ist nicht Jesus getragen gewesen, wohl aber Philo. Philo ist als der Reformator des Judenthums zu betrachten, welcher dem grossen Zuge seiner Zeit folgend unter Abstreifung der beschränkten nationalen Vorurtheile und Sitten der Juden die im damaligen Judenthum massgebend gewordene Gottesidee consequent durchzuführen suchte und zugleich unter Anerkennung und Aufnahme der besten Elemente aus den philosophischen Gedankenkreisen der Hellenen dem Verständnisse und den Bedürfnissen der ganzen damaligen Culturwelt entgegenzukommen suchte. Die Probe für die Richtigkeit dieses Urtheils bieten die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, welche sich der alexandrinischen Religionsphilosophie bemächtigten, um das Christenthum ihren Zeitgenossen nahe zu bringen, und welche, in Analogie zu Philo, unter allegorisirender Umdeutung des Alten Testaments das Christenthum als ein vergeistigtes Judenthum, als eine solche Durchführung der Erkenntniss des rein übersinnlichen Wesens Gottes und der Forderung des enthaltsamen und gerechten Lebenswandels zum Zwecke der Heilserlangung darstellten, wie sie auch das Ideal

der hellenischen Philosophen gebildet habe. Aber wenn wir dies bedenken, so drängen sich uns freilich auch die Fragen auf, ob eine durch den Gedanken an das abstract überweltliche Wesen Gottes beherrschte religionsphilosophische Anschauung, wie die des Philo, für sich allein wohl die begeisternden Impulse zu einer solchen Missionsarbeit, wie der des Paulus, zu einer solchen Bekenntnissfreudigkeit, wie der der christlichen Märtyrer, hätte geben können, ob sie wohl im Stande gewesen wäre, nicht nur das Verständniss und Bedürfniss der Gebildeten jener Zeit zu befriedigen, sondern auch den grossen Massen des Volkes neues Leben und neue Ideale zu geben, und endlich, ob sie die Wahrheitskraft in sich getragen hätte, um nicht nur der Culturwelt des untergehenden Alterthums als höchste Weisheit zu erscheinen, sondern als ewig gültige Offenbarung für die ganze Menschheit alle Wandlungen der Geschichte und der Cultur zu überdauern.

Cap. 2. Die religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu.

1. Die religiösen Hoffnungen bilden einen wesentlichen Theil der religiösen Gesammtanschauung der Juden im Zeitalter Jesu. Dass ich ihre Besprechung nicht der vorangehenden Darstellung dieser Gesammtanschauung eingegliedert habe, sondern hier gesondert gebe, ist nur durch die besondere Wichtigkeit bedingt, welche diese Hoffnungen als geschichtliche Anknüpfungspunkte für die Lehre Jesu gehabt haben. Einerseits ist Jesus mit dem Anspruche aufgetreten, die Hoffnungen seines Volkes zur Erfüllung zu bringen, andrerseits musste er doch die besondere Art, in welcher er diese Erfüllung verstand, mit abweichenden Erwartungen seiner jüdischen Zeitgenossen auseinandersetzen, und die Verwerfung, welche seine Lehre seitens der grossen Mehrheit seines Volkes erfuhr, hatte in erster Linie darin ihren Grund, dass man das Heil, dessen Verwirklichung

er verkündigte, an den mitgebrachten Hoffnungen bemass und diesem Ideale nicht entsprechend befand.

Das innere Verhältniss der religiösen Hoffnungen der Juden zu ihrer übrigen religiösen Anschauungsweise ist folgendermassen festzustellen. Die Juden haben ihre religiösen Hoffnungen im Grossen und Ganzen auf Grund des Alten Testamentes auszubilden gesucht. Hoffnungen auf grosse göttliche Heilserweisungen in der Zukunft gehörten zu dem festen Bestande der prophetischen Lehre der früheren Zeit; der Eifer des späteren Judenthums, im Allgemeinen die Religion der Vorzeit treu aufrecht zu erhalten, bewährte sich demgemäss auch in der Uebernahme jener idealen Zukunftshoffnungen. Und zwar müssen wir es als eine besondere Erprobung der Energie und Zuversicht, mit welcher die Juden an dem alten Glauben ihres Volkes festhielten, würdigen, dass sie auch von den grossen Hoffnungsidealen der alten Zeit nichts ablassen wollten. Wie es uns bei den alten Propheten als eine unvergleichlich grossartige Aeusserung ihrer unerschütterlichen Ueberzeugung von der Wahrheit ihres frommen Glaubens erscheint, dass sie alle Schwierigkeiten der Gegenwart, alle Widersprüche, in welchen die Wirklichkeit zu ihrer religiösen Anschauung stand, nur zum Anlasse nahmen, um durch das Eingreifen Gottes eine vollständige Lösung dieser Schwierigkeiten und Widersprüche von der Zukunft zu erwarten und vorauszuverkündigen: so müssen wir es auch bei den Juden der nachexilischen Periode bewundernd anerkennen, dass sie sich durch die Länge des vergeblichen Harrens auf die Erfüllung der prophetischen Verheissungen und durch den Contrast, in welchem die geschichtliche Wirklichkeit und die natürlichen Aussichten ihrer Gegenwart zu den glänzenden Hoffnungsbildern der Propheten standen, doch nicht an der Gültigkeit dieser Hoffnungen irre machen liessen. Freilich haben auch diese Hoffnungen einen in manchen Beziehungen umgestaltenden Entwicklungsprocess im nachexilischen Judenthum erfahren; im Grossen und Ganzen sind dabei aber die Hoffnungsideale der prophetischen Vorzeit nicht abgeschwächt, sondern eher gesteigert worden.

Die Intensität dieser Hoffnungen bildete zu der Tendenz der jüdischen Theologie, in der Gottesanschauung das Merkmal der Ueberweltlichkeit zu betonen, ein solches Gegengewicht,

welches zur Sicherung des speciell religiösen Charakters der Gottesanschauung gereichte [1]). Das religiöse Interesse richtet sich ja immer nicht auf ein blosses Erkennen der Gottheit, sondern auf eine Erlangung von Gütern seitens der zu verehrenden Gottheit, wie verschieden auch, äusserlich oder geistig, diese Güter vorgestellt sein mögen. Dem religiösen Interesse entspricht deshalb auch nur eine solche Gottesanschauung, welche die Voraussetzungen für die Erlangung von gewissen werthgeschätzten Gütern durch die Gottheit enthält. So kann die blosse Vorstellung von der absoluten Erhabenheit Gottes über die Welt, von seinem Wesensgegensatze gegen die Sinnlichkeit und Vergänglichkeit der Welt, von seiner obersten Ursächlichkeit mit Bezug auf die Welt, zwar einer philosophischen Betrachtungsweise genügen, aber nicht das religiöse Bedürfniss befriedigen. Dieses letztere stellt die Forderung, solche Verhaltungsweisen Gottes anzunehmen, welche seine heilbringende Beziehung auf die Welt begründen: eine Forderung, welche mit dem anderen Interesse, die zum Begriffe der Gottheit gehörige und auch den besonderen unersetzlichen Werth der göttlichen Güter begründende Ueberweltlichkeit festzuhalten, irgendwie einen Ausgleich suchen muss. Bei Philo, dessen philosophisches Interesse das religiöse überwog, hat der mit besonderem Nachdruck hervorgestellte Gedanke der abstracten Ueberweltlichkeit Gottes auch ein entsprechendes Zurücktreten der jüdischen Heilshoffnungen zur Folge gehabt, wenngleich durch die auch bei ihm immerhin noch vorhandenen Elemente der Heilshoffnung seinem Systeme doch ein gewisser religiöser Charakter gewahrt geblieben ist. Umgekehrt aber hat bei dem orthodoxen Judenthume in der Lebendigkeit der Hoffnungen auf die Heilserweisungen Gottes das wirksame Moment gelegen, welches die Gottesanschauung trotz der starken Hervorhebung der heiligen Erhabenheit Gottes und des Zurücktretens seiner ethischen Eigenschaften in einer religiösen Bestimmtheit erhalten und vor philosophischer Erstarrrung bewahrt hat.

Hieraus erhellt nun die Beziehung, in welcher diese religiösen Hoffnungen der Juden zu ihrer rechtlichen Auffassung

[1]) Vgl. Baldensperger a. a. O. S. 53.

des religiösen Verhältnisses zu Gott standen. Man darf nicht denken, dass diese rechtliche Auffassung und jene Hoffnungen eigentlich nicht innerlich zu einander gepasst und sich deshalb wechselseitig eingeschränkt hätten. Sondern in der gesetzlichen, rechtlichen Ordnung des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volke fand man die besondere Form des Ausgleiches zwischen der heiligen Erhabenheit Gottes einerseits und seiner Heilswirksamkeit andrerseits. Die richterliche Stellung und Bethätigung Gottes schien seiner absoluten Heiligkeit keinen Abbruch zu thun, während sie doch das Motiv zu einer, wenn auch bedingten, Heilsverleihung enthielt; das streng gesetzliche Verhalten der Menschen erschien demgemäss als das gehörige Mittel, um das vorgestellte Heil — ich spreche absichtlich nicht von dem messianischen Heile allein, sondern von den religiös vorgestellten Heilsgütern ganz im Allgemeinen — seitens Gottes zu erlangen. Der grösste Gesetzeseiferer, wie z. B. ein Paulus vor seiner Bekehrung zum Christenthum, konnte also gerade von intensivster Hoffnung auf das Gottesheil erfüllt sein. Durch die rechtliche Auffassung des religiösen Verhältnisses war nur bedingt, dass das göttliche Heil, wenigstens in seinem wesentlichen Bestande, nur als ein von der Zukunft zu erwartendes Hoffnungsheil und als ein durch Gerechtigkeit zu verdienender Lohn vorgestellt wurde.

Der Inhalt der religiösen Hoffnungen der Juden war zur Zeit Jesu weder systematisch einheitlich, noch auch bei Allen übereinstimmend, sondern vielmehr mit mannigfachen Schwankungen und Verschiedenheiten ausgebildet, — man kann sagen: theils trotz, theils gerade auch wegen der allgemeinen Anlehnung an die alttestamentlichen prophetischen Verheissungen. Von den Punkten, an welchen sich eine solche Unsicherheit und Verschiedenheit darstellt, möchte ich jetzt diejenigen kurz in Betracht ziehen, welche für die Anknüpfung der Lehre Jesu von besonderer Wichtigkeit sind.

2. Der erste Punkt dieser Art betrifft das Verhältniss, in welchem zu der allgemeinen Erwartung des Heilsreiches der Zukunft die specielle Erwartung des messianischen Königs stand [1]).

[1]) Vgl. besonders Schürer a. a. O. S. 426 ff.

Es bedarf hier nicht des genaueren Nachweises, dass bei den alttestamentlichen Propheten die allgemeine Hoffnung, Jahveh werde unter Vollziehung eines grossen Vernichtungsgerichtes über die ihm feindlichen Mächte einen wunderbaren Heilszustand für das Volk Israel herbeiführen, nicht durchweg, sondern nur zum Theil mit der Erwartung eines einzelnen idealen davidischen Königs, welcher der Vermittler des heilvollen Friedenszustandes des Volkes sein würde, verbunden war. Unter den älteren Propheten weisen der Verfasser von Sacharja 9—11, Jesaja, Micha, Jeremja und Ezechiel auf einen solchen idealen Davididen hin, welcher nicht nur im Allgemeinen mit den Gaben und Tugenden des Volkes der Endzeit (Sach. 9, 9; Jes. 11, 2. 3. 5; Jer. 23, 6, vgl. 33, 16), sondern auch insbesondere mit den Vorzügen eines guten, friedebringenden, glücklichen Herrschers ausgerüstet sein werde (Sach. 9, 9 f.; Jes. 9, 5; 11, 2 ff.; Mich. 5, 3—5; Jer. 23, 5 f.; 33, 15 f.; 34, 23 f.; 37, 24), während Amos (9, 11), Hosea (3, 5) und der Verfasser von Sacharja 12—14 (12, 10; 13, 1) nur die Vorstellung verrathen, dass die davidische Dynastie wieder zur alten Macht und Bedeutung werde erhoben werden, und Zephanja bei seiner Schilderung des Heiles der Endzeit (3, 9 ff.) jeden Hinweis auf einen davidischen König fehlen lässt. In der nachexilischen Zeit erscheint aus der festgehaltenen allgemeinen Hoffnung auf die bevorstehende herrliche Endzeit die Vorstellung von dem idealen davidischen Könige zunächst fast ganz verdrängt. Wie bei Deuterojesaja, in dessen Sinne ja jedenfalls der „Knecht Jahvehs“ nicht auf einen einzelnen zukünftigen König gedeutet werden darf, so fehlt auch bei dem Verfasser von Jesaja 24—27 und bei Haggai und Joel die Vorstellung von dem Zukunftskönige; desgleichen ist bei Maleachi (3, 23 f.) nur von der bevorstehenden Sendung des Propheten Elia zur Vorbereitung auf das Kommen Jahvehs zum Gerichte die Rede; nur Sacharja (3, 8; 6, 12 f.) hat aus Jeremja (23, 5 ff.) die Erwartung des „Sprossen“ aufgenommen, den er gewiss als Davididen, als Nachkommen Serubbabels, gedacht hat. Auch das Buch Daniel und die sogenannten Apokryphen äussern nur die allgemeine Erwartung eines von Gott für das Volk Israel aufzurichtenden ewigen Reiches, welches die Herrschaft über alle anderen Völker ausüben werde (Dan. 2, 44;

7, 13 f. 27; Bar. 4, 21 ff.; 5, 1 ff.; Tob. 13, 10 ff.; 14, 5 ff.), ohne die Vorstellung des idealen Königs. Denn die Vision Dan. 7, 13 f. von dem in des Himmels Wolken in Gestalt eines Menschensohnes Kommenden, welchem von Gott ewige Macht und Herrschaft verliehen wird, ist nach dem ursprünglichen Sinne des Schriftstellers, wie aus der Erklärung in V. 27 erhellt, nicht auf eine einzelne zukünftige Persönlichkeit, sondern auf das Volk der Heiligen des Höchsten, d. h. auf das Volk Israel, zu deuten, im Gegensatze zu den unter dem Bilde von vier Thieren dargestellten Weltreichen. Und in den Aeusserungen des Siraciden (47, 11), dass Gott das Horn Davids auf ewig erhöht und ihm einen Bund von Königen und einen Thron der Herrlichkeit in Israel gegeben habe, und des ersten Maccabäerbuches (2, 57), dass David einen Königsthron auf ewig erlangt habe, kann man, auch wenn man sie wegen des nach 2 Sam. 7, 13 angewandten Begriffes „auf ewig" nicht auf das vergangene herrliche Königreich Davids und seiner Nachkommen beziehen will, doch nur die Vorstellung von einer zukünftigen dauernden Wiederaufrichtung der davidischen Dynastie, nicht aber die Hoffnung auf einen einzelnen idealen davidischen König zur Vermittlung des göttlichen Heiles der Endzeit finden. Vielmehr äussert der Siracide (48, 10 f.) im Anschlusse an die Maleachi-Weissagung die Erwartung von der Wiederkunft des Elia, und in ähnlicher Weise wird 1 Macc. 14, 41, vgl. 4, 46, im Anschlusse an Deuter. 18, 15 die Erwartung eines zukünftigen echten Propheten ausgesprochen. Diese Erwartung des Elia oder eines Propheten hat aber keineswegs die Erwartung eines idealen Königs, wie sie von einem Theile der früheren Propheten aufgestellt war, zur Voraussetzung; sondern sie steht, wie bei Maleachi, in Beziehung zu der Vorstellung, Gott selbst werde zum Gerichte und zum Heilsvollzuge kommen.

In der Periode der Schriftgelehrsamkeit aber, wo man die heiligen Schriften der Vorzeit zur massgebenden Norm für alle religiöse Erkenntniss nahm, konnte es nicht ausbleiben, dass auf die Autorität der hervorragendsten früheren Propheten hin auch die unter der Ungunst der Verhältnisse zeitweilig erloschene Erwartung eines idealen davidischen Königs der Endzeit, also die im speciellen Sinne messianische Hoffnung, wieder zu neuem

Leben angefacht wurde. Dafür, dass dies schon vor dem Auftreten Jesu geschehen ist, zeugen zuerst die Weissagungen in den ältesten Bestandtheilen der jüdischen Sibylle und des Buches Henoch, welche die Sendung des Messias deutlich in Aussicht stellen, welche aber freilich die Erscheinung und Wirksamkeit des Messias zu der daneben noch selbständig herlaufenden, das Gericht und das Heil herbeiführenden Wirksamkeit Gottes in eine nur ganz lockere, äusserliche Verbindung setzen (Sibyll. III, V. 652—794; Hen. c. 90, 16—38). Während hier der Messiasvorstellung zwar Aufnahme in das Zukunftsbild, aber noch nicht derjenige Einfluss auf die besondere Ausgestaltung dieses Bildes, welcher ihr nach den älteren Vorbildern gebührt hätte, wiedergegeben erscheint, ist dann in dem aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts stammenden Psalter Salomos die Bedeutung des erwarteten Königs, des Sohnes Davids, des Gesalbten des Herrn, des Geweihten des Herrn, in derselben Weise aufgefasst wie bei den alten Propheten. Das allgemeine Urtheil, dass Gott der ewige König des Volkes ist und dass es Gottes Herrschaft und Herrlichkeit ist, welche in der Endzeit zur vollen Erscheinung gelangt, wird nicht aufgehoben (Ps. 17, 1). Aber die besondere Art, wie Gott sein Heil in der Endzeit sich verwirklichen lässt, wird durch die Vorstellung vom Messias bezeichnet. Der davidische König ist der Vermittler; er bringt das göttliche Gericht zur Ausführung, indem er die Heiden, welche Jerusalem zertreten haben, vernichtet und die Sünder aus dem Erbe austreibt (Ps. 17, 23—27); und er bringt das göttliche Heilsreich zur Aufrichtung, indem er das Volk Israel und alle Nationen der Erde in Gerechtigkeit und Frieden regiert, als Hersteller und Schützer der Heiligkeit und Rechtschaffenheit des Gottesvolkes und der rechten Gottesverehrung bei den fremden Nationen (Ps. 17, 28 ff.; 18, 6 ff.). Weiter aber bezeugen es unsere evangelischen Berichte, dass zur Zeit Jesu die Vorstellung von dem idealen Könige der Endzeit, und zwar unter denselben Titeln, welche im Psalter Salomos gebraucht sind: des Sohnes Davids, des Königs Israels, des Gesalbten, des Geweihten Gottes, jedenfalls in weiten Kreisen des jüdischen Volkes eine geläufige war. Auch wo Jesus selbst geflissentlich mit der directen Anwendung des Messiastitels auf sich zurückhielt, haben doch seine

Anhänger spontan unter diesem Titel ihre Anerkennung seiner eigenthümlichen Vorrangstellung im Reiche Gottes zum Ausdruck gebracht (Mc. 8, 29; 10, 47 f.; 11, 10; Joh. 6, 69; vgl. 7, 26 f. 41 f.; 12, 34); und nachdem Jesus endlich offen den Anspruch auf Messianität erhoben hatte, haben seine Feinde diesen Anspruch mit den Vorstellungen, welche sie selbst an diesen Titel zu knüpfen gewohnt waren, verglichen und ihn wegen dieses Anspruches der Blasphemie geziehen und verhöhnt (Mc. 14, 61—64; 15, 2 u. 32). Sehr charakteristisch ist auch, wie nach Mc. 12, 35 ff. Jesus selbst bei seinem Lehren einmal auf die Vorstellung der Schriftgelehrten vom Messias direct Bezug genommen hat: „wie sagen die Schriftgelehrten, dass der Messias Sohn Davids sei? — — David selbst nennt ihn Herrn; woher ist er denn sein Sohn?“ Man sieht aus dieser Frage nicht nur, dass die Erwartung des Messias gerade auch von den Schriftgelehrten, also von den zur Pharisäerparthei gehörigen Lehrautoritäten, vertreten wurde, sondern auch, dass seitens dieser Lehrer der Hauptton auf die davidische Abstammung des Messias gelegt und in ihr die entscheidende Grundlage seiner Bedeutung gefunden wurde. Dass gerade die pharisäischen Schriftgelehrten auf die Messiasvorstellung Werth legten, ist im Zusammenhang mit der übrigen Richtung ihrer Anschauungsweise wohl begreiflich: sowohl ihre theologische Tendenz, den heiligen Gott nicht in unmittelbarer Einwirkung auf die Welt zu denken, als auch ihr politischer Gegensatz gegen die herodischen Fürsten wie gegen die Römerherrschaft musste ihnen die Gestalt des nationalen davidischen Königs als Vermittlers der Wirksamkeit Gottes zu einer besonders bedeutsamen im Idealbilde der Zukunft machen.

Allein gewisse andere Spuren weisen nun doch darauf hin, dass die Messiasvorstellung, so verbreitet und beliebt sie auch im Allgemeinen bei den damaligen Juden gewesen sein mag, gleichwohl keinen ganz festen und nothwendigen Platz in der nationalen Zukunftshoffnung hatte; und die Beachtung dieser Spuren ist gerade auch für das Verständniss der Art und Weise, wie Jesus seine Verkündigung vom Reiche Gottes gegeben hat, von nicht geringer Wichtigkeit. Es ist höchst bemerkenswerth, dass in der Assumptio Mosis und dem Buche der Jubiläen, zwei Schriftstücken, welche wahrscheinlich aus dem Anfange

und der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts stammen, bei der detaillirten Schilderung des erwarteten Zukunftsheiles doch eines davidischen Königs, durch welchen die Verwirklichung dieser Heilszeit vermittelt würde, keine Erwähnung geschieht, sondern Gott selbst als derjenige hingestellt wird, welcher die Heiden züchtigt und in wunderbarer Weise Israel zum Heile erhebt (Ass. Mos. c. 10; lib. Jubil. c. 23) [1]. Wenn man die frühere Geschichte der Messiasvorstellung berücksichtigt, so kann man nicht urtheilen, dass diese Vorstellung in jenen beiden jüdischen Schriften blos zufällig nicht erwähnt und im Sinne der Schriftsteller zu ergänzen sei; man muss vielmehr annehmen, dass die Schriftsteller sich mit vollem Bewusstsein aus der alten Ueberlieferung denjenigen Typus des idealen Zukunftsbildes angeeignet haben, welcher eben die Messiasgestalt nicht einschloss. Zwar ist ihnen natürlich die Messiasvorstellung, wie sie der grossen Mehrzahl ihrer Volksgenossen geläufig war, nicht überhaupt unbekannt gewesen; und gewiss haben sie in ihrer besonderen Partheistellung, sei es dass dieselbe gegen die Pharisäer, sei es dass sie auch schon gegen die Christen gerichtet war, das bestimmte Motiv dazu gehabt, von der Messiasvorstellung zu abstrahiren. Aber hierdurch wird die Bedeutung der Thatsache nicht geschmälert, dass sie es doch für überhaupt möglich hielten, bei der Schilderung der zukünftigen Heilszeit den Messias ausser Betracht zu lassen. Wäre die Erwartung des messianischen Königs in der damaligen Judenschaft wirklich ganz allgemein verbreitet gewesen und als selbstverständlich gültig erschienen, so hätten jüdische Schriftsteller diese Erwartung, auch wenn sie in ihr gewisse Schwierigkeiten und Anstösse fanden, doch nicht stillschweigend bei Seite lassen können.

Hinzu kommen nun die Mittheilungen unserer evangelischen Berichte, dass man theils dem Täufer, theils Jesu mit der Erwartung, er sei Elia oder der kommende Prophet, begegnet sei (Mc. 6, 15; 8, 28; Joh. 1, 21; 6, 14; 7, 40). In der Erwartung des Elia ist die Vorstellung Maleachis und des Siraciden, in der Erwartung des Propheten die des ersten Maccabäerbuches fortgesetzt. In der christlichen Gemeinde hat sich nun von Anfang

[1]) Nach Dillmann's Uebersetzung in Ewald's Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft Jahrg. III (1851), S. 24.

an eine feste Ueberlieferung darüber gebildet, in welchem Verhältniss die Vorstellung von dem wiederkehrenden Elia und die von dem zu erweckenden Propheten (nach Deuter. 18, 15) zu der Messiasvorstellung zu denken sei. Wie Jesus selbst bei Voraussetzung seiner eigenen Messianität den Täufer als den Elia beurtheilt hat, welcher ihm vorbereitend vorausgegangen sei (Mt. 11, 14; Mc. 9, 13), und wie er seine eigene messianische Berufswirksamkeit ihrer besonderen Art nach in erster Linie als eine prophetische Lehrwirksamkeit betrachtet hat (vgl. z. B. Lc. 4, 18 ff.), so ist auch weiter in der christlichen Gemeinde die Beurtheilung des Täufers als des dem Messias vorangegangenen Elia herrschend geblieben (vgl. Mc. 1, 2), während man andrerseits den erwarteten Propheten mit dem Messias selbst identificirte (vgl. Act. 3, 22 ff.). Aber diese Combination entspricht doch nicht dem ursprünglichen Sinne jener Vorstellungen. Denn wo in der früheren Literatur die Erwartung des Messias vorliegt, findet sich nirgends die Vorstellung von einem Vorläufer desselben; und wo, seit Maleachi, die Vorstellung vom wiederkehrenden Elia oder allgemeiner vom zukünftigen Propheten geäussert wird, da fehlt die Vorstellung vom Messias [1]). Man erwartete also ursprünglich nicht zwei hervorragende menschliche Persönlichkeiten in der Endzeit, sondern nur eine, nämlich entweder einen König als Vermittler der göttlichen Gerichts- und Heilswirksamkeit, oder einen Propheten als Vorläufer des eigenen Kommens Jahvehs zum Gericht und Heilsvollzuge. Jene christliche Combination dieser Vorstellungen zeigt uns nur, wie es für die Juden zur Zeit Jesu möglich und gewiss auch in vielen Kreisen, namentlich in den schriftgelehrten, üblich war, die ursprünglich gegen einander selbständigen und verschiedenartigen Vorstellungen zu verbinden [2]). Aber diese Verbindung

[1]) Die Umwendung, welche die Vorstellung von dem wiederkehrenden Elia als dem Vorboten Jahvehs erfuhr, indem sie von den Christen auf den Täufer als den Vorboten des Messias bezogen wurde, kommt zur äusseren Erscheinung in der Modification, mit welcher Mc. (1, 2) und ihm folgend Mt (11, 10) und Lc. (7, 27) die Worte Mal. 3, 1 wiedergeben; sie schreiben: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου*, während es nach dem Urtexte und den Septuaginta heissen müsste: *μου*.

[2]) Vgl. Mc. 9, 11 die Frage der Jünger Jesu nach Erklärung der

war nicht etwa eine selbstverständliche und allgemein verbreitete. An den Stellen Joh. 1, 20 f.; 7, 40 f. (vgl. Mc. 6, 15; 8, 28) ist vorausgesetzt, dass der verheissene Prophet für die jüdische Anschauung nicht ebenso, wie später für die christliche Deutung, einfach identisch war mit dem Messias; die Verneinung der an den Täufer gerichteten Frage, ob er der Messias sei, schliesst die weitere Frage, ob er der Prophet sei, nicht aus. Aber es wäre nun gewiss verkehrt, anzunehmen, dass wenn mit Bezug auf den Täufer oder auf Jesus die verschiedene Möglichkeit erwogen wurde, ob er der Prophet oder ob er der Messias sei, jedenfalls die allgemeine Voraussetzung gegolten habe, es müsse in der Endzeit sowohl ein Prophet als auch der Messias auftreten. Vielmehr hat die Erwartung des Propheten zunächst in einem sozusagen concurrirenden Verhältniss zu der Erwartung des Messias gestanden; die Einen, welche sagen: „dieser ist wahrhaftig der Prophet“, und die Anderen, welche sagen: „dieser ist der Messias“ (Joh. 7, 40 f.), haben nicht dasselbe, sondern ein etwas verschiedenes Bild von der Gestaltung der Endzeit gehabt, als deren Herbeiführer sie jetzt Jesum betrachten [1]). Wenn also auch die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu schon die ursprünglich verschiedenartigen Vorstellungen durch Addition mit einander zu vereinbaren gewöhnt waren, so ist doch vorzubehalten, dass im Volke selbst die verschiedenartigen Vorstellungen noch mannigfach neben einander hergingen. Die Messiaserwartung war unter den Juden zur Zeit Jesu ohne Zweifel weit verbreitet; aber ganz allgemein und allen Zweifeln entzogen war sie nicht. Fest stand die allgemeine Erwartung der heil-

Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten, dass Elia zuerst kommen müsse. Sowohl wegen des Zusammenhanges der Unterhaltung, in welcher die Jünger diese Frage stellen, als auch weil wir sonst wissen, dass gerade die Pharisäer und Schriftgelehrten die Messiasvorstellung pflegten, ist anzunehmen, dass die gemeinte pharisäische Lehre sich auf ein Vorangehen des Elia vor dem Messias (nicht vor Gott selbst) bezog.

[1]) An der Stelle Joh 6, 14 f., wo berichtet wird, dass nach der wunderbaren Speisung die Leute über Jesus geurtheilt hätten: „dieser ist wahrhaftig der Prophet, welcher in die Welt kommt“ und ihn dann zum Könige hätten machen wollen, scheint der Titel des kommenden Propheten als mit dem Messiastitel gleichbedeutend verstanden zu sein. Ganz sicher ist freilich diese Identificirung auch hier nicht.

vollen Endzeit durch Gottes Veranstaltung; aber die besonderen Vorstellungen über die Vermittlung beziehungsweise Vorbereitung dieser Heilszeit durch die Sendung einer oder mehrerer menschlicher Persönlichkeiten unterlagen noch einem Schwanken.

3. Der zweite Punkt, welcher bei der Ausgestaltung der religiösen Hoffnungen der damaligen Juden besonders beachtenswerth ist, betrifft das Verhältniss der persönlichen Heilshoffnung der einzelnen Juden zu der Heilshoffnung der jüdischen Nation im Ganzen. Für das fromme Bewusstsein der älteren Zeit war dieses Verhältniss nicht als ein besonderes Problem in Betracht gekommen, weil einerseits die religiöse Hoffnung des Einzelnen nicht über die Grenzen des gegenwärtigen irdischen Lebens hinausreichte und andrerseits die durch die prophetische Verkündigung genährte Hoffnung des Volkes auf eine wunderbare Heilserhebung sich nicht auf eine unbestimmt ferne Zukunft, sondern auf die jeweils nahe bevorstehende Zeit bezog. Das Heil, welches die einzelnen Frommen für sich selbst von Gott erwarteten, bestand im Wohlergehen auf Erden, im friedlichen Bestande des eigenen Besitzes, in der langen, vor plötzlicher Hinwegraffung bewahrten Lebensdauer, in dem kraftvollen und gesegneten Fortleben der Kinder und Kindeskinder. Die von den Propheten in nahe Aussicht gestellte Heilszeit des Volkes aber, in welcher durch das Gericht Gottes alle Frevler im Volke vernichtet und alle äusseren Feinde und Unterdrücker des Volkes besiegt und unterworfen sein würden und in welcher dann unter dem Walten Jahvehs, beziehungsweise unter der Herrschaft des davidischen Friedensfürsten, Wohlstand und Glück in reichstem Masse und in ungestörtem Bestande erblühen würde, schloss jenes erwartete Heil der Einzelnen vollständig ein (vgl. z. B. Am. 9, 12 ff.; Hos. 2, 21 ff.; 14, 6 ff.; Sach. 10, 6 ff.; Jes. 11, 6 ff.; 35, 5 ff.; Mich. 4, 3 ff.; Jer. 31, 10 ff.; 37, 7 ff.; Ez. 28, 25 f.; 34, 11 ff.). Allein je mehr die Frommen Israels das an sich selbst und an Anderen häufig erfahrene Missverhältniss zwischen der Frömmigkeit und dem irdischen Lebensglück des Einzelnen bedachten und je weniger es auch den Weisen und Dichtern möglich war, unter Beschränkung des Blickes auf das gegenwärtige irdische Leben eine ganz befriedigende Lösung für das Problem des unschuldigen Leidens des Gerechten zu finden, je mehr andrer-

seits die bisherige Verzögerung der nationalen Heilserwartung von Generation zu Generation dem Volke zum Bewusstsein kam und je mehr die lebendige Zuversicht auf den baldigen Eintritt der neuen Weltperiode einem Zweifel an der Nähe derselben und einer Betonung der Vorzeichen, deren Erfüllung dem Beginne dieser neuen Weltperiode noch vorangehen müsse, Platz machte, desto grösser wurde das religiöse Bedürfniss, die individuelle Heilshoffnung von dem Zusammenhange mit dem gegenwärtigen irdischen Leben abzulösen. Es ist wohl der grösste Fortschritt, den das religiöse Bewusstsein des nachexilischen Judenthums aufzuweisen hat, dass an die Stelle der an die Fortdauer des gegenwärtigen irdischen Lebens geknüpften Heilshoffnung des Einzelnen und der ihr entsprechenden furchtsamen Scheu auch des Frommen vor dem von Gottes Heilsgemeinschaft getrennten Schattendasein im Scheol die Aussicht auf eine Vergeltung nach dem irdischen Tode und auf eine Auferweckung der Frommen aus dem Scheol zum „ewigen Leben“ trat (Dan. 12, 2; Henoch 90, 33; 91, 10; 92, 3; 100, 5; 103, 1 ff.; Psal. Salom. 3, 13 ff.; 13, 9 f.; 14, 2 ff.; 15, 13 ff.). Der Widerspruch, welchen die Sadducäer gegen die pharisäische Auferstehungslehre aufrecht erhielten, beweist, dass zur Zeit Jesu wenigstens von einem Theile des Volkes diese Ausgestaltung der individuellen Heilshoffnung noch als eine Neuerung empfunden wurde. Aber die Mehrheit des jüdischen Volks hatte damals gewiss in Uebereinstimmung mit den Pharisäern den Glauben an die Auferstehung der Gerechten sich angeeignet.

Diese Auferstehungshoffnung trat nun der nationalen Reichshoffnung Israels, der messianischen Hoffnung, zunächst gewiss nicht getrennt gegenüber, sondern bezog sich vielmehr auf die Theilnahme an ihrer Erfüllung: die Gerechten sollten zum leiblichen Leben auf Erden wieder erweckt werden, um die messianische Heilszeit des Volkes mit zu geniessen [1]). Und die Verknüpfung dieser Hoffnung auf die Auferstehung der Gerechten mit der messianischen Volkshoffnung konnte gerade dazu gereichen, dieser letzteren noch eine bedeutsame Erhöhung ihres Inhaltes zu geben. Es war doch nicht denkbar, dass die Frommen,

[1]) Vgl. Schürer a. a. O. II, S. 457, Anm. 65.

welche einmal den Scheol überwunden hatten, endlich wiederum ihren Heilsstand verlieren und noch einmal dem Tode verfallen sollten. So konnte die Hoffnung, welcher schon der prophetische Verfasser von Jesaja 24—27 einen grossartigen und in der früheren Zeit wohl einzigartigen Ausdruck geliehen hatte: dass in dem zukünftigen Heilszustande Gott auch den Tod auf ewig vernichten werde, um allem Leid ein Ende zu machen (25, 8; 26, 19), jetzt zum vollen Verständniss und zur vollen Geltung gelangen. Nicht nur das messianische Reich als Ganzes konnte in unvergänglicher Dauer vorgestellt, sondern die Theilnahme an ihm konnte auch für alle einzelnen Glieder desselben unmittelbar als Genuss ewigen Lebens gedacht werden. In diesem Sinne, so dass das Hoffnungsheil des einzelnen Frommen, auch sofern es sich auf ein Auferstehungsleben nach dem Tode bezog, doch ganz durch die messianische Hoffnung des Volkes mit umfasst blieb, zeigt sich namentlich in den Psalmen Salomos die eschatologische Erwartung ausgestaltet (vgl. Ps. 14, 2 ff. mit 17, 1 ff.; Henoch 51).

Aber freilich war dies nicht die einzige Form, wie sich die Hoffnung des Auferstehungslebens der einzelnen Frommen mit der nationalen Heilserwartung auseinandersetzen konnte. Einerseits widerstrebte die überlieferte Vorstellung von dem messianischen Heilsreiche einer solchen Ausweitung, wie sie dem individuellen Heilsbedürfnisse ganz entsprechend war. Denn dieses messianische Reich war doch immer als ein wesentlich irdisches, und wenn auch als ein durch wunderbare Macht hergestelltes und in wunderbarer Dauer erhaltenes, so doch nicht als ein absolut der irdischen Beschränktheit entzogenes vorgestellt worden. Auch das altüberlieferte Prädicat seiner Ewigkeit war doch nur in dem Sinne eines unabsehbar langen Bestandes, nicht aber im strengen Sinne der göttlichen Unvergänglichkeit gemeint gewesen. Andrerseits aber strebte die Idee von der Vergeltung nach dem Tode und von der Auferstehung aus dem Scheol nach einer Erweiterung über die Schranken hinaus, welche durch ihre Beziehung blos auf die Theilnahme der Gerechten an dem messianischen Heilsreiche gegeben war. War einmal der Gedanke erfasst worden, dass die frommen Israeliten in dem gegenwärtigen irdischen Leben nicht die ganze und eigentliche Ver-

geltung für ihre Gerechtigkeit fänden, sondern dereinst beim Anbruch der neuen Zeit durch Gott aus dem Tode zur Theilnahme am ewigen Heilsgenusse wiedererweckt würden, so war es ein ungemein naheliegender Gedankenfortschritt, ganz universell für die Menschen, die insgesammt für ihr Thun Gott Rechenschaft zu geben hätten, eine Auferstehung aus dem Scheol zu einem letzten, über das endgültige Leben oder Verderben des Einzelnen entscheidenden Gerichte anzunehmen.

Passte aber diese Vorstellung von einer allgemeinen Todtenauferstehung und einem allgemeinen Weltgerichte noch in den Rahmen der nationalen Erwartung der Aufrichtung des messianischen Reiches auf Erden? Es ist leicht verständlich, dass soweit die eben bezeichneten Betrachtungen massgebend waren, ein Auseinanderfallen der individuellen Heilserwartung und der nationalen Heilshoffnung eintrat. Die Hoffnung auf die Verwirklichung des messianischen Reiches, auf das ganze wunderbare Glück, welches dieses Reich für die israelitische Nation bringen sollte, blieb bestehen; dieses Reich wurde auch von der Dauer einer ganzen Weltperiode vorgestellt; aber doch wurde ein endliches Aufhören desselben angenommen. Und dann erst sollte mit dem Untergange der ganzen gegenwärtigen Welt, mit der allgemeinen Todtenauferstehung und dem grossen Weltgerichte Gottes die Verwirklichung der persönlichen Heilshoffnung der Einzelnen, die Verleihung des ewigen himmlischen Lebens an sie eintreten. In dieser zweitheiligen Gestalt erscheint die Erfüllung der Heilshoffnungen in der Endzeit nach der Apokalypse Baruchs (c. 29. 30. 39. 40. 50. 51. 72—74) und dem vierten Buche Esra (bes. c. 7, 26 ff.), zwei Schriftwerken, welche zwar erst aus dem Schlusse des ersten Jahrhunderts nach Christus stammen, gewiss aber auch schon für die zur Zeit Jesu unter den Juden verbreiteten Vorstellungen als Zeugnisse gelten können. Es war ja nun freilich möglich, diese Betrachtungsweise mit jener anderen, nach welcher die Heilshoffnung der Einzelnen ganz in der Hoffnung auf das messianische Reich aufging, so zu vereinbaren, dass man schon eine erste Auferstehung der Gerechten zur Theilnahme am messianischen Reiche auf Erden, und dann nach Ablauf dieser messianischen Periode die allgemeine Todtenauferstehung mit

dem Weltgericht annahm. Diese Combination, wie sie der Darstellung unserer neutestamentlichen Apokalypse (c. 20) zu Grunde liegt, mag unter den damaligen Juden häufig vertreten gewesen sein. Aber durch sie wurde die principielle Unabhängigkeit der persönlichen Heilshoffnung von der nationalen messianischen Heilserwartung nicht aufgehoben. Denn das persönliche Hoffnungsheil des Einzelnen reichte über das Heil der messianischen Zeit hinaus; dieses letztere erschien nur als die Vorstufe zu jenem. Wie bei dieser Anschauungsweise die messianische Hoffnung im Allgemeinen an religiöser Bedeutung verlieren musste, da sie ihrem ursprünglichen Zwecke, das Heilsideal vorzustellen, dessen zukünftige volle Verwirklichung durch Gott die Frommen erstrebten, nicht mehr entsprach, so musste insbesondere auch die Bedeutung des messianischen Königs wesentlich herabgedrückt werden. Denn er erschien nicht mehr als der Vertreter Gottes für diejenigen Functionen, welche den eigentlichen, definitiven Heilsbesitz der Frommen begründeten; von dem Gerichte, welches er vollzog, und von dem Heilsreiche, welches er aufrichtete, waren ja das letzte grosse Gottesgericht und der höchste himmlische Heilszustand der Frommen noch unterschieden. Wenn also zur Zeit Jesu die Hoffnung auf das Heil der messianischen Zeit auch für viele Juden gewiss noch ihren ursprünglichen religiösen Werth behauptet hat, soweit von ihnen eben dieses nationale Heil auch als Inbegriff des höchsten Hoffnungsheiles der Einzelnen verstanden wurde, so gab es doch auch eine solche fortgeschrittene Anschauungsweise, für welche diese messianische Heilshoffnung zwar nicht überhaupt ihre Geltung, wohl aber ihren alten religiösen Werth einzubüssen in Gefahr stand, weil sie dem über die Grenzen des irdischen Lebens und überhaupt der irdischen Beschränktheit hinausstrebenden individuellen Heilsbedürfnisse nicht mehr zu genügen schien.

4. Noch auf eine weitere Verschiedenheit in der Ausgestaltung der religiösen Hoffnungen der Juden, welche bei der dogmatischen Ueberlieferung dieser Hoffnungen vielleicht am wenigsten Beachtung fand, aber für die Möglichkeit der Anknüpfung der Lehre Jesu gerade von besonderer Wichtigkeit war, müssen wir unseren Blick lenken: nämlich auf den verschiedenen Sinn und Ton, mit welchem die sittlich-religiöse

Bedingtheit und Beschaffenheit des zukünftigen Heilszustandes hervorgehoben wurde. Bei den Propheten der älteren Zeit war der Heilszustand der Endzeit immer so vorgestellt worden, dass in ihm das religiöse Gemeinschaftsverhältniss zwischen Jahveh und seinem Volke in idealer Vollkommenheit verwirklicht erschien. Der stete Refrain der Schilderungen dieser Heilszeit lautet, Israel werde dann das Volk Gottes und Jahveh werde der Gott Israels sein (Hos. 2, 25; Jer. 24, 7; 30, 22. 25; 31, 32; 32, 38; Ez. 11, 20; 34, 30 f.; 36, 28; Sach. 8, 8). Wie sich das ideale Verhältniss zwischen Gott und dem Volke einerseits darin bewähren sollte, dass Gott dem Volke reichstes Heil, Wiederaufrichtung seiner zerfallenen Herrschaft, Sammlung seiner zerstreuten Glieder, gesicherten Frieden und mühelosen, glänzenden Wohlstand verleihen würde, so andrerseits darin, dass das Volk, im Gegensatze zu der Untreue und Unlauterkeit des Verhaltens gegen Gott, welche die Propheten an ihm in der Gegenwart zu rügen hatten, in vollkommener Treue an Gott festhalten, in wahrer Gerechtigkeit seinem Willen entsprechen und ein Mittler der rechten Gotteserkenntniss und Gottesverehrung auch für die übrigen Völker werden würde. Den Ausführungen des wunderbaren politischen und socialen Glückes der Endzeit steht die Hervorhebung der Heiligkeit, der sittlichen und religiösen Reinheit der Theilnehmer an dieser Heilszeit immer zur Seite (vgl. Hos. 3, 5; Sach. 10, 12; Jes. 11, 9; Mich. 4, 5; 5, 11 ff.; Zeph. 3, 12 f.; Jer. 3, 19. 31, 22; Jes. 45, 23 ff.; 54, 14; 60, 21; 26, 2; Sach. 8, 3). Der Werth, welcher auf diesen sittlich-religiösen Charakter der Heilszeit gelegt wurde, ist besonders an zwei Punkten erkennbar. Erstens daran, dass die Bedingtheit der Theilnahme an dem Heilszustande durch wahre Gerechtigkeit beziehungsweise durch ernstliche Busse hervorgehoben und demgemäss betont wurde, das göttliche Gericht, welches dem bisherigen bestimmungswidrigen Zustande ein Ende machen und die Basis für den neuen Heilszustand herstellen sollte, werde nicht nur über die heidnischen, gegen Israel feindlichen Völker, sondern in erster Linie auch über das Volk Israel selbst ergehen, weil und soweit dasselbe gegen Gott untreu und ungehorsam sei (Am. 2, 4 ff.; 5, 16 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; Hos. 5 u. 8; Jes. 2, 6 ff.; 3, 1 ff.; 5, 1 ff.; Mich. 1, 3 ff.; Zeph. 1; Jer. 4 ff.; 25, 29;

Ezech. 4 ff.; Jes. 65, 1 ff.; 66, 15 ff.; Mal. 2, 12; 3, 5. 19). Zweitens aber daran, dass die sittlich-religiöse Rechtbeschaffenheit des Volkes in der Endzeit auch selbst mit zu den göttlichen Heilsgaben dieser Zeit gerechnet wurde, als gewirkt und erhalten durch den innerlich reinigenden und erneuernden Geist Gottes. So schreibt Jesaja, dass alle Bewohner Jerusalems heilig sein würden, indem der Herr ihre Unreinigkeit abthun werde durch den Geist des Gerichts und den Geist des Vertilgens (4, 3 f.), dass der Geist ausgegossen sein werde aus der Höhe und Recht und Gerechtigkeit im Lande wohnen werden (32, 15 f.). Der Verfasser von Sacharja c. 12—14 verkündet, Jahveh werde dann auf die Bewohner Jerusalems den Geist der Gunst und des Flehens ausgiessen (12, 10); alle Sünde und Unreinigkeit werde bei ihnen abgewaschen, aller Götzendienst und alles falsche Prophetenthum vertilgt werden (13, 1 ff.). Nach Jeremja wird Jahveh sein Gesetz den Israeliten in ihr Inneres geben und in ihren Sinn schreiben, so dass sie nicht mehr einander Jahveh erst erkennen lehren werden, sondern alle, klein und gross, Jahveh erkennen werden (31, 32 f.); er wird ihnen einen einigen Sinn und einen einigen Wandel zu steter Gottesfurcht geben (32, 39 f.). Nach Ezechiel wird Jahveh sie reinigen von aller Unreinigkeit, wird ihnen einen einträchtigen Sinn und einen neuen Geist geben, wird ihren steinernen Sinn aus ihrem Leibe nehmen und ihnen einen fleischernen Sinn geben, damit sie in seinen Ordnungen wandeln und seine Rechte bewahren und bethätigen (11, 18 ff.; 36, 25 ff). Auch bei den nachexilischen Propheten kehrt diese Verheissung von den Heilswirkungen des göttlichen Geistes in der Endzeit wieder: Deuterojesaja verkündet, dass Jahveh seinen Geist über alle Israeliten ausgiessen werde (44, 3) und dass alle Einwohner Jerusalems von Jahveh belehrt sein werden, zu ihrem Heile und zu ihrer Gerechtigkeit (54, 13 f.); Joel verheisst, dass in jenen Tagen der Geist Gottes über alles Fleisch, über die Alten und die Jungen, auch über Knechte und Mägde ausgegossen sein wird, so dass alle prophetisch reden und schauen (3, 1 f.).

Wie zeigt sich nun in dieser Beziehung der Stand der eschatologischen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu? Gewiss ist immer im Allgemeinen die sittlich-religiöse Bedingtheit und

Beschaffenheit des erwarteten Heilszustandes vorausgesetzt worden. Denn dass dieser Heilszustand ein Werk Gottes sein und die Vollendung des Bundesverhältnisses zwischen Gott und seinem Volke herstellen würde, war die feststehende Grundanschauung. So konnte auch der Gedanke nie fehlen, dass dieser Heilszustand ein Zustand der Gerechtigkeit der Menschen sein müsse, dass nur diejenigen Israeliten an ihm theilnehmen könnten, welche die rechte Gottesverehrung übten, und dass auch die auswärtigen Völker, auf welche sich die Wirkung der Heilszeit miterstrecken würde, der rechten Gottesverehrung Israels angeschlossen sein würden. Aber diese Gerechtigkeit konnte doch mit sehr verschiedenem Ernste aufgefasst werden, und diese Verschiedenheit war für den Charakter des ganzen Hoffnungsbildes viel bedeutsamer als die Verschiedenheit, ob die Heilsgüter der Endzeit mehr oder weniger natürlich oder übernatürlich, von irdischer oder von himmlischer Herkunft, von sinnlicher oder von übersinnlicher Beschaffenheit vorgestellt waren.

Dass auch im Zeitalter Jesu wenigstens bei einigen Juden die Zukunftshoffnungen noch von demselben sittlichen Ernste getragen waren, welcher die Anschauungsweise der früheren Propheten durchwaltete, dafür ist uns ein schönes Zeugniss erhalten in dem Psalter Salomos, in eben jener Darstellung der Endzeit, welche uns auch am Deutlichsten die Aufrechterhaltung nicht nur des Bildes des messianischen Königs als des Vertreters der Wirksamkeit Gottes, sondern auch der Bedeutung des messianischen Heiles als Inbegriffes des höchsten persönlichen Hoffnungsheiles der Einzelnen zeigt. Im Ps. 17 [1]) wird zuerst das Unheil hervorgehoben, welches bisher geherrscht hat; der Heide hat Frevel gegen das Land und seine Bewohner geübt, aber auch die Israeliten selbst haben sich vergangen: „die Schlimmsten waren die Bundeskinder inmitten der buntgemischten Heiden, niemand unter ihnen übte, was recht und billig in Jerusalem" (V. 17). Dieser Beurtheilung entsprechend wird dann das Gericht erwartet; Gott wird gebeten, den Sohn Davids als König Israels erstehen zu lassen und ihn mit Kraft zu gürten, „dass er un-

[1]) Vgl. die Uebersetzung von Wellhausen, die Pharisäer und Sadducäer, Greifswald 1874, S. 160 ff.

rechtmässige Herrscher fälle, dass er Jerusalem reinige von den Heiden, die es zertreten, durch Vernichtung, durch Weisheit, durch Gerechtigkeit, dass er die Sünder aus dem Erbe austreibe und ihren Uebermuth breche wie Töpferwaare, mit eisernem Scepter zerschmettere all ihren Bestand, zu vernichten die heidnischen Völker durch das Wort seines Mundes, dass bei seinem Drohen die Heiden vor ihm fliehen, und die Sünder zu strafen ob ihres Herzens Meinung" (V. 23—27). Unter den „Sündern", welche neben den Heiden als Objecte des Gerichtes genannt werden, muss man hier auf Grund der vorangegangenen Anklage die ungerechten Bundeskinder in Israel verstehen. Hierauf folgt die Schilderung des Heilszustandes, welchen der Messias vermitteln soll, und zwar so, dass auf die sittlich-religiöse Seite dieses Heilszustandes der volle Ton fällt. „Dann bringt er (der Messias) zusammen ein heiliges Volk, das er regiert mit Gerechtigkeit, und richtet die Stämme des Volks als Geweihter des Herrn seines Gottes. Er lässt nicht zu, dass Ungerechtigkeit in ihrer Mitte wohne, niemand darf unter ihnen weilen, der mit Bosheit umgeht. Denn er durchschaut sie, dass sie nur Söhne ihres Gottes sind. Und er vertheilt sie nach Stämmen über das Land und weder Beisasse noch Fremdling darf ferner bei ihnen wohnen. Er richtet die Völker und Stämme in Weisheit und Gerechtigkeit und hat die Nationen der Heiden unter seinem Joche, ihm zu dienen. Und den Herrn bringt er zu Ehren am Vorort der ganzen Welt und Jerusalem macht er rein und heilig wie am Anfang, dass die Nationen von den Enden der Welt kommen zu schauen seine Herrlichkeit, als Geschenke bringend Zions müde Söhne, und zu schauen die Gottesherrlichkeit, womit er sie verherrlicht. Er aber herrscht gerecht über sie, ein von Gott unterwiesener König; und kein Unrecht findet sich in seinen Tagen unter ihnen, denn sie alle sind heilig und ihr König ist der Gesalbte des Herrn. — — Nie in seinem Leben wird er straucheln gegen seinen Gott, denn Gott bildet ihn stark an heiligem Geiste und weise an verständigem Rathe, voller Thatkraft und Gerechtigkeit. Und des Herrn Segen ist mit ihm vollkräftig, und er wird nicht straucheln. Seine Hoffnung steht zu dem Herrn, wer wird gegen ihn etwas vermögen! Mächtig von That und stark in der Furcht Gottes hütet er die Heerde

des Herrn in Treue und Gerechtigkeit und sorgt, dass keines strauchele auf der Weide. In Frömmigkeit leitet er sie alle und kein Uebermuth kommt bei ihnen auf, dass Gewalt unter ihnen geschähe. So ziemet es dem Könige Israels, den Gott erkoren, ihn zu setzen über das Haus Israel, es zu leiten" (V. 28–36; 42—47). Ohne Zweifel hat der Psalmist die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Volkes der Endzeit ganz im jüdisch-pharisäischen Sinne, wesentlich anders wie die von Jesus gelehrte Gerechtigkeit des Reiches Gottes, verstanden. Aber das Bedeutsame ist, dass er überhaupt mit solchem Ernste die ethische Bedingtheit der Theilnahme an dem messianischen Heile und mit solchem Interesse den idealen Bestand der Gerechtigkeit in der messianischen Zeit hervorhebt. In dieser Beziehung steht seine Schilderung des erwarteten Reiches Gottes der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes näher, als irgend eine andere Zukunftschilderung in der jüdischen Literatur des Zeitalters Jesu. Auch ist bemerkenswerth, dass jener Gedanke der früheren Propheten, der vollendete Bestand der Gerechtigkeit des Volkes in der Endzeit werde durch die Wirkung des göttlichen Geistes hergestellt werden, bei dem Verfasser unseres Psalters wenigstens darin einen Ausdruck gefunden hat, dass der Messias als durch den Geist Gottes mit der Stärke und Weisheit erfüllt erscheint, welche ihn zum rechten Hersteller und Hüter der Gerechtigkeit des Volkes geeignet macht.

Aber keineswegs trug überall in der damaligen Judenschaft die Hoffnung des zukünftigen Heilszustandes diesen ernsten sittlich-religiösen Charakter. Wie im Allgemeinen die gesetzliche Gerechtigkeit, in welcher man die Bedingung der Gottgefälligkeit und der Erlangung des göttlichen Heilslohnes erblickte, zwar von Einzelnen in ernstem, ethischem Sinne, mit der nothwendigen Beziehung auch auf die Reinheit der inneren Gesinnung, dagegen von der grossen Menge der pharisäischen Schriftgelehrten wie des Volkes als eine nur dem Buchstaben des Gesetzes genau entsprechend zu machende äussere Werkgerechtigkeit aufgefasst und geübt wurde, so wurde auch die Gerechtigkeit, welche als die Bedingung der Theilnahme an der Erfüllung der nationalen Hoffnung Israels und als ein Merkmal dieses erhofften Endzustandes selbst galt, von der

Mehrzahl der Juden in einem sehr äusserlichen Sinne verstanden. Man fand das Wesentliche dieser Gerechtigkeit in der durch die Beschneidung hergestellten nationalen und religiösen Zugehörigkeit zu dem Verheissungsvolke und in der correcten Betheiligung an seiner cultischen und ceremonialen Gesetzlichkeit: man betrachtete deshalb das Gericht, welches die Heilszeit des Volkes einleiten und feststellen sollte, als ein nur über die heidnischen Völker, die bisherigen politischen Unterdrücker Israels, ergehendes, ohne an die Nothwendigkeit seines reinigenden Bezuges auch auf die Glieder des Bundesvolkes selbst zu denken; und man betonte in der Schilderung der herrlichen Endzeit nur die wunderbare äussere Erhebung, die politische Macht und Herrschaft, das Glück und den Wohlstand des Volkes, ohne auf seine sittlich-religiöse Erneuerung und Vollendung in diesem Endzustande Werth zu legen. Als Beispiel für diese Auffassung sei die Darstellung des erwarteten Heilszustandes in der Assumptio Mosis (c. 10) angeführt; sie ist gerade wegen dessen, was sie nicht sagt, besonders charakteristisch. „Dann wird erscheinen sein Reich unter aller Creatur, und der Teufel wird ein Ende haben und die Traurigkeit wird mit ihm dahingehen. Denn erheben wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches, und er wird ausgehen von seiner heiligen Wohnung mit Grimm und Zorn um seiner Kinder willen. Und erzittern wird die Erde bis an ihre Enden und die hohen Berge werden geniedrigt werden und die Hügel werden fallen. Die Sonne wird kein Licht geben und der Mond wird sich in Blut verwandeln und der Sternkreis in Verwirrung gerathen. Und das Meer wird zum Abgrund zurückweichen und die Wasserquellen werden ausbleiben und die Flüsse vertrocknen. Denn erheben wird sich Gott der Höchste, der allein Ewige, und wird hervortreten und die Heiden züchtigen und alle ihre Götzen vernichten. Dann wirst du glücklich sein, Israel, und wirst auf den Nacken und die Flügel des Adlers treten. Und erhöhen wird dich Gott und wird machen, dass du am Sternenhimmel schwebest; und du wirst erblicken von oben herab deine Feinde auf Erden und wirst sie erkennen und dich freuen und Dank sagen und bekennen deinem Schöpfer“ [1]). In ganz demselben Charakter finden

[1]) Nach der Uebersetzung von Schürer a. a. O. II, S. 431 f.

wir auch in dem älteren Bestande der jüdischen Sibyllinen (III, 652—794) und in dem Buche der Jubiläen (c. 23) die Zukunftshoffnung ausgeführt; aller Nachdruck ist einerseits auf das grosse Gericht über die heidnischen Völker, andrerseits auf das Glück und die Macht des Volkes Israel in seinem Heilszustande gelegt.

5. Eben dieser laxen äusserlichen Auffassung der menschlichen Gerechtigkeit, welche das Correlat der göttlichen Heilserweisung in der erhofften Endzeit sein sollte, ist der Mann entgegengetreten, welchen Jesus selbst als den unmittelbaren Vorläufer seines messianischen Wirkens bezeichnet hat: Johannes der Täufer. Die Vorstellung, welche der Täufer von dem Inhalt der von Gott geforderten Gerechtigkeit hatte, wird im Allgemeinen mit der jüdisch-pharisäischen Lehre übereingestimmt haben. Wie er selbst in Speise und Kleidung sich als Asket gehalten hat (Mc. 1, 6; Mt. 11, 18), so haben sich seine Jünger in ihrem Eifer um die Fastenübungen den Pharisäern gleichgestellt (Mc. 2, 18); und wie Jesus den Täufer zwar als den grössten der Weibgeborenen, aber doch nur als den letzten der zur prophetischen Erwartungszeit gehörigen Männer, nicht schon als Glied des neuen Reiches Gottes betrachtet hat (Mt. 11, 11—14), so hat er auch jenes Verhalten der Johannesjünger als veraltete Gerechtigkeitsübung beurtheilt, welche zu der neuen Gerechtigkeit des Reiches Gottes, wie er selbst sie seine Jünger lehrte, nicht passte (Mc. 2, 21 f.). Aber dennoch hat Jesus die allgemeine Bedeutung der Wirksamkeit des Täufers durch den Ausspruch charakterisirt, dass er „im Gerechtigkeitswege", d. h. mit der Anweisung zur Gerechtigkeit, gekommen sei (Mt. 21, 32) und dass er für das sittliche Rechtverhalten (ἀλήθεια) Zeugniss abgelegt habe (Joh. 5, 33)[1]. Der entscheidende Punkt hat offenbar darin gelegen, dass der Täufer, indem er das Kommen des Messias als unmittelbar nahe bevorstehend verkündete, die zur Theilnahme an dem messianischen Reiche nothwendige Gerechtigkeit mit einem inneren sittlichen Ernste aufgefasst und gefordert hat, welcher der grossen Menge der damaligen Juden fremd war; ihrem äusserlichen Gerechtigkeitsdünkel hat er seine strafende Busspredigt entgegengesetzt.

[1]) Vgl. I, S. 315.

In den Matthäuslogia (Mt. 3, 7—12) ist überliefert, dass er die zu ihm hinausziehenden jüdischen Volksschaaren (Lc. 3, 7) als Otternbrut angeredet habe, so ihr innerliches Erfülltsein von dem Gifte der Sünde trotz des gleissenden äusseren Scheines hervorhebend. Er habe ihre Meinung, dass sie, weil sie Abraham zum Vater hätten, vor dem bevorstehenden Gerichte der Endzeit gesichert seien, zurückgewiesen; vielmehr liege die nothwendige Bedingung für die Theilnahme an dem Verheissungsheile darin, dass sie eine der Sinnesänderung entsprechende Frucht hervorbrächten, d. h. die Abkehr ihrer Gesinnung von der Sünde auf die von Gott geforderte Gerechtigkeit hin praktisch bethätigten. Die letzte Frist zur Leistung dieser Bedingung sei jetzt gegeben; denn schon nahe der Messias als der Bringer des göttlichen Gerichtsfeuers und derselbe werde auf seiner Tenne (d. h. gemäss dem Zusammenhange der Rede: auf dem Boden des Volkes Israel) die sichtende Reinigung vollziehen, den Weizen einsammelnd, aber die Spreu für immer verbrennend. Nach dem Berichte des Marcus (1, 4—8) hat Johannes eine Taufe der Sinnesänderung zur Sündenvergebung gepredigt und den Stärkeren, der nach ihm kommen werde, als den Bringer einer Taufe im heiligen Geiste verkündet. Die Untertauchung im Wasser wird als eine der Sinnesänderung zugehörige Taufe bezeichnet, sofern die unter Bekenntniss der Sünden (V. 5) vollzogene äusserliche Abwaschung den Entschluss zur sittlichen Reinigung der Gesinnung symbolisch zum Ausdruck bringt. Auf Sündenvergebung aber ist diese Taufe der Sinnesänderung insofern gerichtet, als mit dem Entschlusse zur Sinnesänderung, welcher an Stelle des bisher befolgten Sündenwandels die neue Richtung des Verhaltens auf die Gerechtigkeit principiell herstellt, zugleich eine gnadenmässige Ungültigmachung der früheren Sünde für das Urtheil Gottes erwartet wird. Denn wenn Gott so bei denjenigen Israeliten, bei denen er den neuen Entschluss zur Erfüllung seines Willens wahrnimmt, die bisherige Sünde gnädig ausser Betracht setzt, so wird er sie als rechte Glieder seines Bundesvolkes betrachten und behandeln und wird ihnen durch den nahenden Messias das Heil zu Theil werden lassen, welches seinem Bundesvolke bestimmt ist. Es ist charakteristisch, dass der Täufer dieses göttliche Heil der Endzeit als eine Taufe in

heiligem Geiste bezeichnet hat, d. h. dass er die volle Begabung mit der göttlichen Geisteskraft, welche die alten Propheten als Mittel zur Herstellung und Bewahrung der Gerechtigkeit der Gemeinde und des Königs der Endzeit verheissen hatten, als das Wichtigste des messianischen Heiles hingestellt hat. Seiner Betonung des Ernstes der sittlichen Bedingung für die messianische Heilserlangung entspricht diese Betonung der religiösethischen Seite des erwarteten Heilszustandes. Weil später auch die Christen des apostolischen Zeitalters die alttestamentlichen Geistesverheissungen für die messianische Zeit besonders hervorgehoben haben, sind wir jetzt sehr zu der Annahme geneigt, dass bei den Juden zur Zeit Jesu die Geistesmittheilung allgemein als ein Hauptmerkmal des messianischen Heilszustandes gegolten habe. Aber nach den uns erhaltenen Zeugnissen aus der damaligen jüdischen Literatur ist dies keineswegs der Fall gewesen. Ueber der Erwartung der wunderbaren äusseren Herrlichkeit und Glückseligkeit der messianischen Zeit hatte man vielmehr die von den Propheten hervorgehobene Beziehung der göttlichen Heilswirksamkeit auch auf die innere sittlich-religiöse Belebung hintangesetzt. Der Täufer aber hat in diesem Punkte, wie in seiner Androhung des messianischen Gerichtes auch für die Glieder des israelitischen Verheissungsvolkes selbst, sich im Gegensatze zu den veräusserlichten Hoffnungen seiner Zeitgenossen wieder unmittelbar an die tiefere religiöse Auffassung der alten prophetischen Männer angeschlossen.

Die Aufnahme, welche die Predigt des Täufers im jüdischen Volke fand, zeigt nun auch, wie wenig diese ernste Betonung der sittlich-religiösen Bedingtheit und Beschaffenheit des Hoffnungsheiles der Anschauung und dem Geschmacke der Majorität seiner Volksgenossen entsprach. Marcus berichtet freilich (1, 5), dass die Bewohner der ganzen Landschaft Judäa und alle Jerusalemiten zu dem Täufer hinausgezogen und unter Bekenntniss ihrer Sünden von ihm getauft seien. Aber diese Angabe über den allgemeinen Erfolg des Täufers ist doch einzuschränken nicht nur mit Rücksicht auf die spätere Marcuserzählung 11, 30—33, gemäss welcher zwar die grosse Volksmenge den Täufer als wirklichen Propheten beurtheilt hat, die geistlichen Spitzen des Volkes aber: die Häupter der Priesterschaft, die

Schriftgelehrten und die Sanhedristen (V. 27) sich dieser Anerkennung entzogen haben, sondern namentlich auch mit Rücksicht auf die Aeusserungen, die uns von Jesus selbst in Betreff der Aufnahme des Täufers seitens seiner Volksgenossen aufbewahrt worden sind. In der Beurtheilung des Täufers, welche Jesus auf Anlass der an ihn gerichteten Botschaft desselben gegeben hat, nimmt er zwar Bezug auf das Hinausströmen der Juden in die Wüste, um sich den Johannes anzuschauen (Mt. 11, 7 ff.; Lc. 7, 24 ff.), erhebt er aber zugleich den Vorwurf gegen sie, dass sie den Willen Gottes, der ihnen in der Gerechtigkeitspredigt des Täufers entgegengetreten sei, nicht hätten für sich wirksam werden lassen und sich nicht von ihm hätten taufen lassen, während die Zöllner und Huren seine Taufe angenommen hätten (Mt. 21, 32; Lc. 7, 29 f.). Man habe sich zu dem Täufer verhalten, wie die Kinder auf dem Markte zu den Gefährten, welche nicht nach ihrer Pfeife tanzen wollen; man habe ihn wegen seines asketischen Ernstes gescholten, er sei besessen (Mt. 11, 16 ff.; Lc. 7, 31 f.). Ebenso hat Marcus (9, 13) das Wort Jesu überliefert, der Elia, welcher zuerst kommen solle, um Alles wieder in rechten Stand zu bringen, sei auch wirklich gekommen; aber die Menschen hätten ihm gethan, was ihnen beliebte; d. h. statt sich der auf die messianische Zeit vorbereitenden Neuordnung, deren Herstellung den Beruf des Täufers gebildet habe, zu fügen, habe man ihn vielmehr dem eigenen Willen gefügig haben wollen; statt seiner Weisung zu gehorchen, habe man ihn mit Willkür behandelt. Und hierzu stimmt der Vorwurf Jesu in der Rede Joh. 5, man habe, statt sich von dem Täufer das sittliche Rechtverhalten bezeugen zu lassen, nur den Wunsch gehabt, sich eine Weile in seinem Lichtschein zu vergnügen (V. 33—35). Wirklichen Erfolg hat der Täufer also nur bei einem kleinen Kreise seiner Volksgenossen gefunden; die grosse Menge und speciell die religiösen Leiter des Volkes haben ihn als einen Mann beurtheilt, der den Anschauungen und Bedürfnissen seiner Zeit nicht gerecht zu werden verstehe. Diese Aufnahme der Predigt des Täufers ist aber für den Erfolg der Lehrwirksamkeit Jesu im jüdischen Volke von vorbildlicher Bedeutung gewesen (Mt. 11, 18 f.; Mc. 9, 12 f.).

Unser Ueberblick über den Stand der religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu zeigt, dass eine solche einfache Erfüllung dieser Hoffnungen, welche allen vorhandenen Ausgestaltungen des Heilsideales entsprochen hätte, unmöglich war. Wie Motive verschiedener Herkunft und verschiedenen Werthes wirksam gewesen waren, um diesen Hoffnungen eine mannigfaltige Ausprägung zu geben, so bot der Bestand dieser Hoffnungen auch Anknüpfungspunkte für verschiedenartige Weiterbildungen. Wer gewisse dieser Anknüpfungspunkte aufnahm und consequent zur Geltung zu bringen suchte, musste sich eben deshalb zu anderen, auch auf Ueberlieferung fussenden und von Vielen werthgeschätzten Ausführungen des Hoffnungsideales in Widerspruch setzen.

Cap. 3. Die Entwicklung der religiösen Anschauungsweise Jesu.

1. Wie nun Jesus seinen Jüngern und seinen übrigen Volksgenossen gegenüber seine Lehre theils in Anknüpfung an die religiösen Anschauungen und Hoffnungen des damaligen Judenthums, theils in Gegensatz zu ihnen dargestellt hat, werden wir später zu betrachten haben. Hier wollen wir nur erörtern, wie er zuerst für sich selbst auf dem Boden dieses Judenthums die Entwicklung seiner religiösen Gesammtanschauung gewonnen hat. Es ist nur sehr Weniges, was uns die evangelischen Berichte in Betreff der Entwicklung Jesu vor dem Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit erkennen lassen, und wir wollen es auch nicht versuchen, diese wenigen Daten so auszuführen, wie es für eine Darstellung der Lebensgeschichte Jesu angemessen wäre. Nur die kurze Vergegenwärtigung der Hauptmomente, welche für die Ausbildung der religiösen und der messianischen Ueberzeugung Jesu von wichtiger Bedeutung gewesen sind, ist für uns nothwendig, weil sie nachher das Verständniss des Inhaltes der Lehre Jesu fördert.

Zuerst ist der Umstand hervorzuheben, dass Jesus seine Erziehung jedenfalls nicht als Schüler der Pharisäer und der pharisäischen Schriftgelehrten, dieser eigentlichen Träger und Lehrer der herrschenden jüdischen Schriftauslegung und Gesetzlichkeit, erhalten hat. Er hat nachmals nicht als Abtrünniger von den pharisäisch-schriftgelehrten Kreisen gegolten, wohl aber als Autodidakt, welcher als solcher nur ein laienhaftes Verständniss der heiligen Schriften haben könne (Joh. 7, 15). Er erweist sich zwar später als scharfsichtigen Kenner des Lehrens und Treibens der Pharisäer, der Traditionen und Schriftauslegungen der Schriftgelehrten (vgl. Mc. 7, 8 ff.; 12, 38 ff.; Mt. 23) [1]), aber doch nur auf Grund der Beobachtung ihrer Grundsätze im Verkehre oder auf Grund der Bekanntschaft mit ihren Lehrvorträgen in den Synagogen. Seine eigene Anschauungsweise ist unbeeinflusst geblieben von der eigenthümlichen religiösen Richtung, in welcher die Pharisäer und Schriftgelehrten die alttestamentliche Religion auffassten und fortbildeten, seine eigene Lehrweise frei von der Methode, welche jene bei ihrem Forschen und Lehren anwandten. Ebenso können wir mit Sicherheit sagen, dass Jesus sich nicht unter essenischen Einflüssen entwickelt hat. Die Meinung, dass er den Kreisen der Essener nahe gestanden habe, konnte nur bestehen, so lange man über die eigentlichen Tendenzen der Essener sehr mangelhafte Vorstellungen hatte. Denn mit den wirklichen essenischen Tendenzen zeigt die Lehre und Verhaltungsweise Jesu gerade so wenig Verwandtschaft, wie mit den pharisäischen. Die Weltentsagung, welche er lehrte, hat eine ganz andere Art und ganz andere Motive wie diejenige der Essener.

Diesen negativen Momenten steht das positive gegenüber, dass für Jesus die Hauptquelle, aus welcher er den Stoff für die Bildung und Bereicherung seiner religiösen Anschauungsweise geschöpft hat, direct in der heiligen Schrift gelegen hat. Aus der Stellung, welche er später zu der „Schrift" eingenommen hat: aus seiner gründlichen Kenntniss und durchaus originellen Verwerthung derselben, aus seinem Festhalten an ihrer göttlichen Autorität trotz der Erkenntniss auch der Unvollkommenheiten

[1]) S. Logia § 13 u. 52. I, S. 104 ff. u. 185 f.

ihres Inhaltes, aus seiner Gewissheit, in ihr die entscheidenden Zeugnisse für seine Lehre und seine Messianität zu haben, können wir auf die Bedeutung, welche sie für die Begründung und Entwicklung seiner religiösen Ueberzeugung gehabt hat, einen sicheren Rückschluss machen. In welcher besonderen Weise ihm die Gelegenheit, Anregung und Anleitung zum Studium, und zwar zum selbständigen Studium, der heiligen Schrift gegeben war, wissen wir nicht; die Thatsache aber, dass er während der Periode seiner Vorentwicklung in dieser Schrift gelebt und gewebt hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Der ganze Segen davon, dass jene Schriften aus der Vorzeit Israels mit den Schätzen religiöser und sittlicher Erkenntniss, welche sie in sich bargen, zum heiligen Kanon gesammelt waren und als höchste autoritative Offenbarungsurkunde galten, hat sich bei der Einwirkung dieses heiligen Schriftthums auf Jesus bewährt.

Jesus fand in der Schrift Anderes und Höheres, als was die Juden in ihr zu finden gewohnt waren. Ihm sprach aus ihr entgegen nicht ein Gott, welcher als erhabener und machtvoller König und Richter nur Vergeltung für die Werke der Menschen üben wollte und an der äusseren Grösse und Genauigkeit ihrer cultischen und ceremonialen Leistungen sein besonderes Wohlgefallen hatte; sondern ihm offenbarte sich in ihr der himmlische Vater, voll von Gnade und Barmherzigkeit, welcher Allen, auch den Sündern, seine Gnadengaben mittheilen möchte, welcher aber auch mit heiligem Ernste die Liebe, welche er selbst bewährt, von den Menschen fordert und vor welchem alles blos äussere Thun und Reden und Scheinen der Menschen keinen Werth hat. Die Elemente zu dieser Gottesanschauung waren in der That in den alttestamentlichen Schriften, namentlich in den Psalmen und Propheten, gegeben, aber doch nicht in einheitlicher Zusammenfassung, nicht in consequenter Durchführung; sie waren hier untermischt mit andersartigen Elementen, auf welche eben das zur Zeit Jesu unter den Juden herrschende System der äusserlichen, rechtlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses und Verhaltens sich auferbaut hatte. Wie kam es nun, dass Jesus in der Schrift die Offenbarung des väterlichen Liebeswillens Gottes fand und verstand, dass sich ihm die zu dieser Offenbarung gehörigen Elemente zu einem lebensvollen

Ganzen zusammenschlossen? Wie kam es, dass er die Ueberzeugung von der einzigen Wahrheit dieser Gottesoffenbarung zu erreichen und festzuhalten vermochte, trotz der andersartigen, in der ganzen Sitte und Denkweise des Volkes festgewurzelten religiösen Ueberlieferung seiner Zeitgenossen, deren Einflüsse und Anreizungen ihn doch in unzählig vielen Fällen und Formen erreicht haben müssen, und trotz der umfassenden Begründung, welche man für diese herrschende religiöse Anschauungsweise gerade auch der heiligen Schrift entnahm? Gross ist ohne Zweifel der anleitende und fördernde Einfluss der Frömmigkeit der Eltern auf die religiöse Entwicklung des Knaben und Jünglings gewesen. Wenn wir überhaupt annehmen dürfen, dass es neben den sadducäischen Aristokraten, neben den pharisäischen Schriftgelehrten und den durch sie geistig beeinflussten breiten Schichten des Volkes und neben den weltflüchtigen Essenern damals noch andere Kreise im jüdischen Volke gab, in welchen eine dankbare, vertrauensvolle Herzensfrömmigkeit und eine treue und liebevolle sittliche Pflichterfüllung ihre Stätte hatten und ein einfaches und aufrichtiges Forschen in der Schrift Pflege fand, so müssen wir die Eltern Jesu in diesen Kreisen suchen und werden die Reaction, die sich von ihren Anschauungen und ihrem Beispiele aus bei dem Sohne gegen die Einflüsse der pharisäischen Gesetzlichkeit geltend machte, nicht gering anschlagen dürfen. Aber der Schlüssel zum ganzen Verständnisse der Gewissheit, Klarheit und Vollständigkeit, mit welcher Jesus die Offenbarung des väterlichen Liebeswillens Gottes in der Schrift ausgedrückt fand, ist in dieser Einwirkung der Frömmigkeit seiner Eltern doch noch nicht gegeben. Diesen Schlüssel können wir nur in dem eigenthümlichen Geistes- und Kraftbesitze finden, den er in sich selbst trug und den er als eine wunderbare Heilsgabe Gottes, als ein beseligendes Unterpfand der gegen ihn selbst gerichteten zuvorkommenden Vaterliebe Gottes, als einen verpflichtenden und belebenden Antrieb zum kindlichen Gehorsam gegen den Willen Gottes empfand. Das Zeugniss dieses unmittelbar gefühlten göttlichen Besitzes und das Zeugniss der Schrift kamen sich bei ihm einander entgegen, machten sich einander verständlich und beglaubigten sich wechselseitig ihre göttliche Bedeutung.

Wir dürfen auf Grund des religiösen Selbstbewusstseins, von dem aus Jesus später geurtheilt und gehandelt hat, behaupten, dass er sich, soweit sein religiöses Bewusstsein zurückreichte, immer Gott gegenüber als Sohn gefühlt hat. Gewiss hat sich dieses Sohnesgefühl bei ihm nur allmählich gebildet und erweitert und vertieft; mit der allgemeinen Entwicklung seines geistigen und sittlichen Lebens wird sich ihm auch nur allmählich die rechte volle Bedeutung seiner Liebesgemeinschaft mit Gott, seines Lebens- und Heilsbesitzes aus Gott und seiner Kindespflicht gegen Gott erschlossen haben. Aber Jesus hat sich nicht aus einem anfänglichen Stande unter der Gesetzesordnung in knechtischem Geiste Gott gegenüber erst später zu dem Stande in der Gnadenordnung und freien Kindschaft hindurchgearbeitet; er ist von Anfang an im Stande und Bewusstsein der Gotteskindschaft gewesen und geblieben. In dieser Beziehung zeigt seine Entwicklung vor dem Beginne seiner Lehrwirksamkeit den grössten Unterschied von der Vorentwicklung des Mannes, welcher nach ihm der begeisterte Apostel des Gnaden- und Kindschaftsevangeliums geworden ist. Dieser Unterschied ist für die Verschiedenheit nicht nur der Selbstbeurtheilung dieser beiden Männer, sondern auch ihrer ganzen Darstellung und Begründung des christlichen Evangeliums für Andere von wesentlichstem Einflusse gewesen.

Alle diese für die religiöse Entwicklung Jesu bedeutsamen Momente, welche wir indirect aus der Art seines späteren Lehrens und seiner späteren Selbstbeurtheilung erschliessen können, treten uns zu einem anschaulichen Bilde vereinigt entgegen in der anmuthigen Erzählung von dem ersten Festbesuche des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem (Lc. 2, 41 f.). Der glühende, nicht zu sättigende, alles Andere vergessen lassende Durst des Knaben nach Belehrung aus der heiligen Schrift, wie sie ihm die Lehrer im Tempel ausgiebig bieten zu können schienen, und zugleich die für die Hörer verwunderliche Originalität seiner Antworten, durch welche er schon die Selbständigkeit seiner Gedankenrichtung gegenüber der überlieferten Betrachtungs- und Erklärungsweise der Schriftgelehrten verräth; die ruhige Sicherheit, mit welcher er seinen Eltern gegenüber von Gott als seinem Vater redet und das Weilen im Hause

dieses seines Vaters als selbstverständlich für sich betrachtet, und zugleich die naive kindliche Unentwickeltheit des Urtheiles, in welcher er sein Verbleiben in dem Hause des himmlischen Vaters trotz des Fortziehens, des Sorgens und Suchens seiner irdischen Eltern als seine nothwendige Pflicht erachtet: alle diese Züge tragen den Stempel der inneren Wahrheit an sich. Wir wissen nicht, aus welcher Quelle dem Lucas diese Erzählung zugegangen ist; aber das dürfen wir sagen, dass diese Erzählung uns einen durchaus wahren und natürlichen Eindruck von dem geistigen Leben, wie es in Jesus am Ausgange seiner Kindheitsentwicklung bestanden haben muss, gewährt.

2. Wenn wir nun bedenken, dass Jesus schon seit seiner Kindheit das Gefühl und die Erkenntniss der Vaterliebe Gottes und seines eigenen Sohnesverhältnisses zu Gott gewonnen und treu festgehalten hat, und wenn wir weiter erwägen (was wir später ausführlicher darzustellen haben), dass in der Anschauung von Gott als dem liebenden Vater das einheitliche Princip liegt, aus welchem sich in organischem Zusammenhange die späteren Lehren Jesu von dem Heile, welches Gott den Menschen schenken will, und von dem Gerechtigkeitsverhalten, in welchem sie den Willen Gottes zu erfüllen haben, ergeben, so können wir uns wohl vorstellen, dass Jesus, als er zum Manne heranreifte, vielleicht schon lange bevor er sein späteres Berufswirken begann, eine klar durchgeführte Gesammtanschauung von dem religiösen Verhältnisse, wie es normaler Weise zwischen Gott und den Menschen bestehen solle, besass, eine Gesammtanschauung, welche sich mit seiner späteren Vorstellung und Lehre von dem Wesen des verwirklichten Reiches Gottes deckte. Aber eben diese Beziehung seiner religiösen Anschauung auf die Herstellung des erhofften Reiches Gottes, diese Thatsache, dass in seiner vollkommenen Erkenntniss der Vaterliebe Gottes und in seiner eigenen vollkommenen Bewährung des Sohnesverhaltens gegenüber Gott schon die Grundlage zur Erfüllung der alttestamentlichen Heilsverheissungen Gottes im höchsten Sinne gegeben sei, war ihm damals noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Gewiss hat er, gerade auf Grund der heiligen Schrift, immer im Allgemeinen die Zukunftshoffnungen seines Volkes getheilt, und gewiss hat er auch bei seiner besonderen Art die heilige Schrift

zu lesen und zu verstehen und bei seiner besonderen Erfahrung von dem, was das eigentliche und beseligendste Heil für den Menschen bilde, sich immer besondere, von den unter seinen Volksgenossen vorherrschenden Idealen abweichende Vorstellungen darüber gebildet, was das Wichtige und Wesentliche an dem erhofften Heilszustande der Endzeit sein werde. Aber die Erkenntniss, dass er selbst von Gott zum Messias des verheissenen Heilsreiches berufen sei, hat nicht schon vor Antritt seines messianischen Berufswerkes lange fertig in ihm gelegen, sie hat sich auch nicht aus einem allmählichen Ueberlegungsprocesse bei ihm herausentwickelt, sondern sie ist ihm, ebenso wie nachmals dem Paulus die Berufung zum Christen und Apostel, plötzlich und überraschend durch eine wunderbare Offenbarung gegeben worden. Der Unterschied von Paulus lag nur darin, dass für diesen die wunderbare Offenbarung einen völligen Bruch mit seiner Vergangenheit, mit seiner ganzen bisherigen Anschauungs- und Lebensweise bedingte, während für Jesus die Offenbarung vielmehr ein Ziel eröffnete, welches in gerader Fortsetzung der von ihm bisher eingehaltenen Richtung lag.

Jesus erfuhr diese sein messianisches Bewusstsein herstellende Offenbarung, als er dem Rufe Johannes des Täufers an das jüdische Volk, sich in aufrichtiger Sinnesänderung auf das nahe bevorstehende Kommen des Messias vorzubereiten und zum Zeichen des ernstlichen Entschlusses dieser Vorbereitung die Untertauchung im Jordan an sich vollziehen zu lassen, seinerseits gefolgt war. In seiner späteren Beurtheilung des Täufers, den er nicht ansteht, als höher denn einen Propheten, als den verheissenen Elia, als den grössten der Weibgeborenen ausserhalb des Gottesreiches zu bezeichnen (Mt. 11, 9. 11. 14; Mc. 9, 13), spiegelt sich der mächtige Eindruck wieder, den das Auftreten dieses Mannes auf ihn selbst gemacht hat. Das, was ihn bei dem Täufer anzog und ergriff, war der von einer charakterfesten, auf alles äussere Wohlleben verzichtenden Persönlichkeit (Mt. 11, 7 f.) getragene sittliche Ernst seiner Predigt, seine Verwerfung der äusserlichen Gerechtigkeitsübung und Heilserwartung der Juden, seine Aufforderung, durch aufrichtige Sinnesänderung und entsprechende Bethätigung jetzt noch in der letzten Frist sich vor dem drohenden Strafgerichte Gottes

zu schützen, und seine Betonung der Geistestaufe als der wichtigsten Heilsgabe, welche der Messias den Seinen bringen werde. Alle diese Punkte der Predigt des Täufers bezeugten sich dem religiösen Urtheile Jesu als wahr und mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung übereinstimmend; sie beglaubigten ihm die wirkliche prophetische Sendung des Johannes und so mit indirect auch die Wahrheit seiner Verkündigung des unmittelbaren Naheseins des Messias. Während sich die grosse Menge des jüdischen Volkes und speciell auch die geistlichen Häupter und Lehrer des Volkes in ihrem Gerechtigkeitsdünkel ablehnend und spottend der Predigt des Täufers gegenüber verhielten (Mt. 11, 16 ff.; 21, 32), schloss Jesus sich dem Kreise derer an, welche, wenn auch bisher zu den offenbaren Sündern, „Zöllnern und Huren", gehörig, sich jetzt der durch den Mund des Täufers ergehenden göttlichen Weisung unterwarfen (Mt. 21, 32; Lc. 7, 29) [1]) und sich mit sittlichem Ernste auf das nahende messianische Reich vorzubereiten gewillt waren. Hätte bei der Predigt und Taufe der Sinnesänderung, wie sie der Täufer vollzog, der Hauptzweck in dem Bekennen und Beklagen bisher begangener Sünden gelegen, so müsste man das Hinkommen Jesu zur Taufe des Johannes verwunderlich finden und könnte darin entweder einen Beweis gegen die unverletzte Reinheit seines religiösen Bewusstseins, oder aber die Aeusserung einer gewissen unwahren Bescheidenheit sehen. Wenn man aber bedenkt, dass doch bei dem Begriffe der Sinnesänderung das wichtigste Moment in der positiven Hinkehr der Gesinnung auf den Willen Gottes liegt, zu welcher die Abkehr der Gesinnung von aller Sünde, soweit dieselbe bisher bestanden hat, nur die nothwendige Voraussetzung oder Kehrseite bildet, und dass ebenso die Verkündigung des Täufers ihren letzten und eigentlichen Zweck doch in der Herstellung des positiven Entschlusses zu der dem Willen Gottes und dem aufzurichtenden messianischen Reiche recht entsprechenden Gerechtigkeit hatte, so erscheint es als verständlich und sachlich berechtigt, dass Jesus nicht nur trotz, sondern gerade wegen seines Bewusstseins, selbst in dem aufrichtigen Trachten nach kindlich gehorsamer Erfüllung des göttlichen Willens be-

[1]) Vgl. Log. § 4 c. I, S. 77 f.

griffen zu sein, sich gedrungen fühlte, die Taufe des Johannes auch an sich selbst vollziehen zu lassen. Er besiegelte damit seinen Entschluss, unter Abkehr von aller Sünde seinen Willen ganz auf die Erfüllung des Willens Gottes zu richten, und gab dieser seiner sittlich-religiösen Willensrichtung die bestimmte Beziehung auf das vom Täufer verkündete Herannahen des messianischen Heilsreiches, dessen Glied er selbst zu werden wünschte.

In dem Momente, als Jesus sich der Taufe des Johannes unterzogen hatte, hat er — nach dem deutlichen und durch den weiteren Geschichtsverlauf bestätigten Berichte des Marcus: er allein, nicht auch der Täufer oder andere Zeugen — die Offenbarung empfangen, welche ihm sein messianisches Bewusstsein verlieh. Ihm wurde die Erkenntniss gegeben, dass der Geist Gottes, dessen Träger und Bringer der Messias sein sollte, ihm selbst verliehen sei, und dass die Prädicate des Sohnes Gottes und des Gegenstandes des liebenden Wohlgefallens Gottes, welche nach den alttestamentlichen Verheissungsworten von dem Messias gelten sollten (vgl. Ps. 2, 7; Jes. 42, 1) [1]), nach dem anerkennenden Urtheile Gottes auf ihn selbst zuträfen. Wohl hatte sich Jesus auch früher schon als Sohn Gottes und Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens gewusst; neu durch die

[1]) Die himmlische Stimme, welche Jesus nach Mc. 1, 11 vernimmt: „du bist mein Sohn, der geliebte, an dir habe ich Wohlgefallen", steht weder blos zu Ps. 2, 7, noch blos zu Jes. 42, 1, sondern zu diesen beiden Stellen in Beziehung (vgl. Beyschlag, Leben Jesu II, S. 112). Das dem Psalme entnommene Urtheil: „du bist mein Sohn" dient zum charakteristischen Ersatze für den Begriff des Knechtes Jahvehs an der prophetischen Stelle, während umgekehrt der dieser letzteren entnommene Begriff des Gegenstandes des göttlichen Wohlgefallens zur bedeutsamen Erklärung und Begründung der Sohnesbezeichnung dient. Man darf die Bezugnahme des Wortlautes der Offenbarung an Jesus auf jene alttestamentlichen Stellen, welche nach der herrschenden jüdischen Auffassung auf den Messias zu deuten waren, auch nicht als gleichgültig betrachten. Sondern in dieser Bezugnahme allein ist es begründet, dass Jesus das Offenbarungswort nicht nur als eine Anerkennung seines persönlichen religiösen Verhältnisses zu Gott, sondern unmittelbar als eine Bezeichnung seines messianischen Charakters und Berufes verstehen konnte.

Offenbarung erweckt wurde jetzt aber in ihm das Bewusstsein des einzigartigen Vorzuges, welchen er in seinem Sohnesverhältnisse zu Gott besass, und der einzigartigen Bedeutung, welche er vermöge dieses Vorzuges für die Begründung des Gottesreiches der messianischen Heilszeit haben sollte. Während er bisher in seiner persönlichen religiösen Anschauung, Erfahrung und Bethätigung, eben weil sie ihm so einfach, normal und selbstverständlich erschien, keine solche Besonderheit gesehen hatte, welche ihn über alle Anderen erhöbe, so erkannte er nun mit einem Schlage in ihr nicht blos einen specifischen Fortschritt über die ganze religiöse Anschauungsweise und Stellung seiner jüdischen Volksgenossen, sondern auch eine erste und höchste Verwirklichung des idealen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, welches nach den Verheissungen der Schrift in der messianischen Heilszeit Bestand haben sollte. Das Bewusstsein dieser seiner besonderen Begnadung durch Gott und Vorzugstellung vor den anderen Menschen musste für ihn aber unmittelbar auch die Erkenntniss seiner besonderen Verpflichtung gegen Gott und seines besonderen Berufes für die Menschen einschliessen. Als der Sohn Gottes, an welchem sich zuerst und in vollendeter Weise das verheissene Heilsverhältniss zwischen Gott und der Menschheit darstellte, musste er der Messias sein, welcher den übrigen Menschen die Erkenntniss und die Verwirklichung eben dieses Heilsverhältnisses zu vermitteln und so die Aufrichtung des verheissenen Reiches Gottes herbeizuführen hatte.

3. Es ist durchaus verständlich, dass bei Jesus der wunderbar plötzlich empfangenen Gewissheit seiner Messianität anfechtende Zweifel folgten und dass er es als einen in seiner messianischen Berufsbegabung selbst begründeten Pflichtantrieb empfand, sich sogleich und entscheidend mit diesen Anfechtungen auseinanderzusetzen. Diesen Sachverhalt deutet Marcus durch die Mittheilung an, dass Jesus sofort nach seiner Taufe von dem Geiste, nämlich von eben dem Geiste Gottes, den er bei der Taufe auf sich hatte herabkommen sehen, in die Wüste getrieben worden wäre, wo er vierzig Tage lang, fern von allem Verkehre mit Menschen, vom Satan versucht worden sei (Mc. 1, 12 f.). Hätte Jesus schon vor der Taufe eine allmähliche Entwicklung seines Messiasbewusstseins durchgemacht und hätte die Taufe nur die

Bedeutung gehabt, diese Entwicklung für ihn selbst abzuschliessen und Anderen die Erkenntniss seiner Messianität zu eröffnen, so würden die Anfechtungen, durch welche er sein Messiasbewusstsein durchzukämpfen hatte, eben in die dem Tauferlebnisse vorangegangene Entwicklung hineingehört haben. Dass die Versuchungsperiode in Wirklichkeit der Taufe erst nachgefolgt ist, dient zur gewichtigen Bestätigung des Urtheiles, dass Jesu erst bei der Taufe ganz neu und überraschend das messianische Bewusstsein geschenkt worden ist, welches er sich dann in einem inneren Kampfe sichern musste. Das, was ihm solchen Kampf bereitete, weil es ihn an seinem messianischen Berufe wieder irre zu machen drohte, waren diejenigen Seiten des unter den Juden vorhandenen, auch von den Frommen, wie z. B. dem Täufer, und bisher von ihm selbst festgehaltenen Messiasbildes, von denen er jetzt erkannte, dass sie doch nicht verwirklicht werden würden, wenn er selbst in eben dem Sinne und der Geisteskraft, welche ihm bei der Taufe offenbart waren, als Messias auftreten würde. Es waren nicht Vorstellungen und Ideale, welche aus einer bösen, selbstsüchtigen, gottwidrigen Beschaffenheit und Neigung der eigenen Gesinnung Jesu entsprungen wären; — eine Herleitung der Versuchungen aus dem Innern Jesu in diesem Sinne hat die christliche Gemeinde mit Recht immer zurückgewiesen. Sondern es waren messianische Vorstellungen und Ideale, welche von aussen her, nämlich aus der herrschenden Anschauungsweise und Ueberlieferung seiner Volksgenossen, an ihn hinangetreten waren, welche er jetzt aber doch insofern in sich trug, als sie ihm bekannt waren und sich ihm vergegenwärtigen konnten, ohne dass es einer äusseren fremden Vermittlung dazu bedurft hätte. Sie stellten sich ihm entgegen mit dem Scheine der Wahrheit und des Guten, mit dem Scheine des Begründetseins auch auf die heilige Schrift, und sie wurden wegen dieses Scheines für ihn zu wirklichen Versuchungen, deren Ueberwindung einen Kampf kostete. Indem er sie aber prüfte, erkannte er die unfrommen Principien, die ihnen zu Grunde lagen, und insofern beurtheilte und verwarf er sie dann als Versuchungen des Satans.

Die Erzählung unseres ersten und dritten Evangelisten (Mt. 4, 1 ff.; Lc. 4, 1 ff.) über die drei versucherischen Angriffe,

mit denen der Teufel an Jesum hinangetreten sei, führt uns diesen nothwendigen inneren Kampf Jesu so charakteristisch vor Augen, dass wir allen Anlass haben, diese Erzählung gerade auch in ihrer prägnanten bildlichen Einkleidung auf eigene spätere Mittheilungen Jesu an seine Jünger zurückzuführen [1]). Gewiss versteht man den Sinn der Erzählung nicht recht, wenn man meint, es habe sich bei der feststehenden Gewissheit, dass Jesus der Messias sei, nur um eine Entscheidung über die besondere Art und Weise gehandelt, wie er seine messianische Aufgabe ausführen und seine vorhandenen wunderbaren messianischen Kräfte anwenden solle. Vielmehr handelte es sich darum, ihm die Gewissheit seiner Gottessohnschaft im speciellen Sinne, d. i. seiner Messianität selbst in Frage zu stellen, weil er eben die Kräfte nicht habe und die Ziele nicht erreichen könne, die zum Begriffe des Messias gehörten. Der Messias muss doch irdische Mittel in Händen haben, um nicht nur zu leben, sondern auch mit der seiner Würde entsprechenden Macht und Herrlichkeit aufzutreten. Wenn Jesus keine solche Mittel besitzt und dieselben auch nicht in zauberhafter Weise herstellen kann, wenn er sich nicht einmal soviel von irdischen Gütern zu verschaffen vermag, um vor persönlicher irdischer Entbehrung geschützt zu sein: wie kann er dann der Messias sein wollen? Jesus beantwortet und besiegt diese Versuchung durch den Hinweis auf das Schriftwort, welches die irdischen Lebensgüter nicht als die alleinigen Mittel zur Erhaltung des Lebens gelten lässt, sondern ihnen das lebenschaffende und -erhaltende Willenswort Gottes gegenüberstellt: „der Mensch lebt nicht von Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes gehet". Wenn also ihm als Messias auch alle irdischen Mittel fehlen: sie allein könnten ihm ohne den Willen Gottes doch nicht helfen; und Gott kann ihn mit seinem Schöpferworte halten auch trotz des Mangels irdischer Mittel. An eben dieses Gottvertrauen knüpft nun die zweite Versuchung an. Will Jesus sich nicht auf irdische Mittel, sondern auf die erhaltende Kraft Gottes verlassen, so müsste er als Messias sich auf diese doch auch so unbedingt stützen können, dass er sich durch sie in allen irdischen

[1]) Vgl. I, S. 210 f.

Gefahren, vor allen irdischen Nöthen gefeit wüsste. Darf er aber auf die wunderbare göttliche Hülfe nicht mit solcher völligen Sicherheit bauen, dass er sich auch von der Zinne des Tempels unverletzt, weil von den Engeln getragen, hinabstürzen könnte: wie kann er dann als der Messias auftreten wollen? Jesus stellt der Zumuthung, von einer solchen Erprobung der Wundermacht Gottes die Gewissheit seiner Messianität abhängig zu machen, das fromme Urtheil entgegen, dass der Mensch Gott nicht herausfordern dürfe, dass also das Vertrauen auf Gott immer ein solches demüthiges sein müsse, welches sich dem Willen Gottes unterwerfe, nicht aber die Macht Gottes in den Dienst der eigenen Willkür gestellt haben wolle. Also auch als Messias, dem zu seinem Werke die Macht und der Schutz Gottes zur Seite stehen werden, darf er nicht zu beliebigen Zwecken oder in willkürlich herbeigeführten Gefahren die Wunderhülfe Gottes in Anspruch nehmen: sie würde ihm versagen und er würde eine Schuld auf sich laden. Aber wird er denn, wenn er ohne irdische Mittel, ohne Sicherheit vor irdischen Gefahren, allein im demüthigen Vertrauen auf Gott, sein Werk unternimmt, auch wirklich die messianische Herrschaft aufrichten können? Gewiss nicht eine Herrschaft irdischen Glanzes und Machtbesitzes, nicht eine königliche Herrschaft über irdische Unterthanen, wie sie doch wesentlich mit zu dem überlieferten Messiasideale gehörte. Aber deutlich tritt Jesu nun auch in's Bewusstsein, dass jedes Trachten nach einer Königsherrschaft irdischer Art als ein selbstsüchtiges Verhalten in ausschliessendem Gegensatze stände zu der rechten Gottesverehrung, wie sie dem Liebeswillen Gottes gemäss nicht durch Herrschen über Andere, sondern gerade durch liebevolles Dienen geübt wird (vgl. Mc. 10, 42—45). So kann also die Aufrichtung einer irdischen Königsherrschaft nicht zum Wesen des rechten messianischen Reiches gehören, sondern würde vielmehr im Dienste der Sünde und des Teufels geschehen. Und wo sich Jesu jetzt die Möglichkeit vergegenwärtigt, alle Reiche der Welt zu gewinnen, wenn er dafür seine treue und alleinige Verehrung Gottes preisgeben müsste, übt diese Möglichkeit auf ihn keinen Reiz aus. Die Anfechtungen, welche ihm die Gewissheit seines messianischen Berufes rauben wollten, haben da ihr Ende erreicht, wo er durchschaut, dass das letzte

Ziel, auf welches die versucherischen Gedanken hinweisen, die Vorstellung von der Nothwendigkeit irdischer Macht, Herrlichkeit und Herrschaft für den Messias, nicht wirklich dem Willen Gottes entsprechen und nicht auf dem Wege frommer Verehrung Gottes zu erreichen sind.

Der Ertrag, welchen für Jesus die principielle Durchkämpfung der gegen sein messianisches Berufsbewusstsein gerichteten Anfechtungen gleich nach dem Taufvorgange hatte, bestand darin, dass er die ihm plötzlich gewordene Gewissheit seines messianischen Berufes zu einem festen eigenen Besitze erwarb und hinfort nicht mehr einer immer neuen Erregung von inneren Bedenken und Zweifeln unterlag, als ihm dann bei der Ausübung seines messianischen Berufes die in dem herrschenden jüdischen Messiasideale begründeten Anfechtungen und Hindernisse auf Schritt und Tritt, seitens seiner Jünger wie seiner Gegner, entgegentraten. Nachdem er diese Anfangsversuchung nicht kurz und oberflächlich abgethan, sondern in einer wochenlangen Periode innerer Arbeit ruhig und gründlich überwunden hatte, konnte er nun sein öffentliches Lehren und Wirken unternehmen mit einer unerschütterlichen Sicherheit seines messianischen Bewusstseins und mit einer bewundernswerthen Klarheit und Consequenz seiner Anschauung vom Reiche Gottes.

Zweiter Abschnitt.

Das Aeussere der Lehre Jesu.

Cap. 1. Die äussere Lehrweise Jesu.

1. Bevor wir die Lehre Jesu vom Reiche Gottes, wie er sie auf Grund seines messianischen Bewusstseins verkündigt hat, ihrem Inhalte nach betrachten, müssen wir auch auf ihre äussere Form einen Blick werfen. Dass wir uns über die charakteristischen Eigenthümlichkeiten dieser Form ausdrückliche Rechenschaft zu geben suchen, ist für uns zunächst ein nothwendiges Mittel, um den Lehrinhalt zuverlässig zu erheben; denn in vielen einzelnen Fällen, wo bei isolirter Betrachtung der überlieferten Worte Jesu verschiedene Deutungen möglich scheinen, können wir vermöge einer Kenntniss seiner in zahlreichen anderen Fällen zu beobachtenden Lehrweise zu einer sicheren Entscheidung für die eine dieser Deutungen gelangen. Aber wir müssen auch noch einen anderen Gesichtspunkt geltend machen. Sofern wir Grund zu der Annahme haben, dass die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der äusseren Lehrweise Jesu nicht ein Product des Zufalls oder fremder Beeinflussung gewesen, sondern einer bestimmten Absicht entsprungen sind, welche gerade diese Form des Lehrens mit Rücksicht auf den darzustellenden Inhalt und auf den erwünschten Eindruck der Lehre gewählt hat, müssen wir in dieser Lehrweise auch einen indirecten, bedeutsamen Ausdruck des Bewusstseins finden, welches Jesus selbst von der allgemeinen Art und Bestimmung seiner Lehre gehabt hat.

Wir dürfen unsere Erkenntniss der eigenthümlichen Lehrweise Jesu nur aus dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia schöpfen. Dass die Reden Jesu im vierten Evangelium ein formelles Gepräge tragen, welches von demjenigen der Reden Jesu in den synoptischen Hauptquellen wesentlich abweicht und jedenfalls im Vergleiche mit diesem als das minder authentische gelten muss, ist ein Urtheil, welches man auch dann ganz unumwunden zugestehen kann, wenn man für den Gedankeninhalt dieser johanneischen Reden eine gute apostolische Ueberlieferung voraussetzt. Durch eine genauere Betrachtung der Lehrweise, welche aus den synoptischen Hauptquellen zu erkennen ist, wird uns nun aber auch die Möglichkeit gegeben, jenes zunächst auf einem unbestimmten allgemeinen Eindruck beruhende Urtheil über die abweichende Form der Reden des vierten Evangeliums näher zu begründen, nämlich die einzelnen Punkte, hinsichtlich deren die Abweichung stattfindet, festzustellen und zugleich nachzuweisen, in welchem Masse sich daneben doch auch hier gewisse Merkmale der uns sonst überlieferten charakteristischen Lehrform Jesu vorfinden.

2. Zuerst ist es bedeutsam, dass Jesus, soweit wir nach unseren Quellen schliessen dürfen, es nie darauf abgesehen hat, in einem einzelnen Vortrage oder in einer Gruppe von mehreren zu einander gehörigen Vorträgen seine Lehre systematisch darzulegen, d. h. in einer solchen Ordnung, welche alle einzelnen Theile der Lehre umfasste und sie als Glieder eines einheitlichen Ganzen erscheinen liesse, und in einer solchen Ausführung, welche alle einzelnen Theile gleichmässig berücksichtigte und gleichmässig ihre Voraussetzungen und Consequenzen entwickelte. Zwar hat Jesus seine Lehre nicht planlos ergehen lassen: wir können einen Fortschritt seiner Lehrmittheilung wahrnehmen, indem er gewisse Erkenntnisse seinen Hörern nicht von Anfang an geboten, sondern ihre beabsichtigte spätere Darbietung durch andere, zu ihrer Begründung und Verständlichmachung dienende Erkenntnisse allmählich vorbereitet hat. Allein dieser methodische Fortschritt bei seiner Lehre ist doch nicht identisch mit einer systematischen Ausgestaltung derselben; einerseits gilt er nur für den Entwicklungsgang der Lehre Jesu im Grossen und Ganzen, mit Bezug auf einige Haupterkenntnisse, andrerseits

vollzieht er sich auch nicht in der Weise, dass die Darlegung der vorbereitenden Erkenntnisse später abgelöst worden wäre durch die Darlegung der weiteren Erkenntnisse, welche dann den alleinigen Gegenstand der Belehrung ausgemacht hätten. Vielmehr statt in einer systematischen Form, wie sie zu den wesentlichen Merkmalen aller wissenschaftlichen Darstellung gehört, hat Jesus seine Lehre in der Form von Gelegenheitsreden und -aussprüchen dargeboten, indem er gegebene besondere Umstände benutzte, um auf sie bezügliche Punkte seiner Lehre auseinanderzusetzen, oder indem er entgegengebrachte Anfragen oder Einwendungen von seinem Standpunkte aus beantwortete und beurtheilte, theils kürzer, theils ausführlicher, je nachdem es unter den vorliegenden Verhältnissen praktisch erschien. Bei den meisten seiner Reden und Aussprüche sind uns die veranlassenden besonderen Umstände mit überliefert. Aber auch wo nach unseren Quellen für Jesus nur Veranlassung zum Lehren im Allgemeinen, nicht zur Belehrung in einer bestimmten Richtung vorlag, z. B. in der Situation von Lc. 6, 20 (Mt. 5, 1) oder von Mc. 4, 1 f., finden wir doch, dass er seine Lehrrede nicht über ein weites Gebiet ausdehnt, welches er systematisch nach allen Richtungen durchginge, sondern dass er sich vielmehr auf die Erörterung eines einzelnen Punktes beschränkt, z. B. in jener an der Spitze der Logia mitgetheilten grossen Rede auf die Darlegung des Gedankens, dass der Werth der Gerechtigkeit im Reiche Gottes sich nur nach der Reinheit der das Handeln hervorbringenden und begleitenden Gesinnung richtet, oder in der Gleichnissrede Mc. 4 auf die Besprechung des Erfolges der Verkündigung vom Reiche Gottes. Wir dürfen auch in diesen Fällen sicher annehmen, dass Jesus die Auswahl des Themas nicht mit Rücksicht auf eine systematische Ordnung oder Vollständigkeit seiner Lehrmittheilungen, sondern lediglich mit Rücksicht auf die gerade vorhandenen praktischen Bedürfnisse seiner Hörer getroffen hat.

Den in dieser Weise je nach Gelegenheit und Bedürfniss gegebenen Urtheilen und Belehrungen hat Jesus zwei wichtige Eigenschaften zu verleihen gewusst: populäre Verständlichkeit und eindrucksvolle Prägnanz. Das Bedeutsame ist die Verbindung dieser beiden Eigenschaften. Denn eine Lehr-

weise, welche nach populärer Verständlichkeit strebt, steht immer in Gefahr, breit und trivial zu werden; eine Lehrweise aber, welche durch Prägnanz eindrucksvoll werden soll, wird leicht geziert und unklar. Jesu Lehrweise aber vereinigt in vollendeter Weise die beiden Vorzüge und besitzt eben hierdurch eine eigenthümliche classische Schönheit. Alle charakteristischen Eigenheiten und Methoden, die wir an seiner Lehrweise beobachten, können wir als Mittel, um der Lehre jene beiden bedeutsamen Vorzüge zu geben, begreifen [1]).

[1]) Zu unserem Urtheile, dass die Lehrweise Jesu durch die Absicht auf Verständlichkeit beherrscht gewesen sei, steht es nicht in Widerspruch, dass Jesus in einzelnen Aussprüchen die absichtliche Verhüllung seiner Lehre für solche, welche sich unempfänglich zeigen, oder welche zum vollen Verständnisse noch nicht reif sind, hervorhebt (Mc. 4, 11 f.; Joh. 16, 25, vgl. 10, 6). Es wäre ebenso verkehrt, wegen solcher Aeusserungen Jesu die allgemeine Gültigkeit jenes Merkmales der beabsichtigten Verständlichkeit seiner Lehrweise einzuschränken, wie es voreilig wäre, wegen seiner im Allgemeinen offenbar vorhandenen Absicht auf Verständlichkeit seiner Lehre jene einzelnen Aeusserungen, in denen eine gegentheilige Absicht ausgesprochen zu sein scheint, für unmöglich und ungeschichtlich zu erklären. Wo wir bei der Parabelrede Mc. 4 durch mehrere deutliche Spuren darauf hingewiesen werden, dass der Evangelist einen ihm schon in formeller Ausprägung überlieferten Bestand von Aussprüchen Jesu mit leiser eigener Bearbeitung wiedergegeben hat (vgl. I, S. 30 ff.), haben wir allen Anlass, die verallgemeinernde geschichtliche Schlussbemerkung des Evangelisten V. 33 f. zu unterscheiden von dem ihm überlieferten Ausspruche V. 11 f., welcher doch auch zu den umgebenden Aussprüchen, nämlich zu dem Gleichnisse von der Unfruchtbarkeit des auf schlechten Boden fallenden Samens (V. 3 ff.) und zu den Worten von dem Wechselverhältniss zwischen dem, was man bietet, und dem, was man empfängt (V. 24 f.), in einer Gedankenbeziehung stehen. Ich kann hier noch nicht auf eine Erklärung des Sinnes und der Gründe jener Aeusserung Jesu Mc. 4, 11 f. eingehen; erst später, bei der Besprechung der Lehre Jesu von den Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, findet sich dazu der rechte Ort. Hier möchte ich nur bemerken, dass Jesus die Verhüllung seiner Lehre für die „draussen Stehenden“ doch nur als Kehrseite ihrer beabsichtigten Enthüllung für seinen Jüngerkreis hinstellt (4, 21 f.), und dass wir auch ganz wohl begreifen können, wie er gerade von seinen auf die populäre Verständlichmachung der Lehre vom Reiche Gottes abzweckenden Gleichnissen urtheilen konnte, sie gereichten den Unempfänglichen, nicht

Die von ihm erstrebte Verständlichkeit ist eine populäre. Ihm fehlt jede Absicht auf eine wissenschaftliche Erklärung. Auch für Begriffe, welche von fundamentaler Bedeutung für seine Lehre und für deren Besonderheit gegenüber der überlieferten jüdischen Anschauungsweise sind, z. B. für den Begriff des Reiches Gottes oder den Vaternamen Gottes, giebt er keine geflissentliche Erklärung, geschweige denn eine formelle Definition. Dagegen besitzt er eine meisterhafte Kunst, die Gedanken, auf welche es ankommt, kurz zu veranschaulichen und auch einem einfachen, ungebildeten Verständnisse nahe zu bringen. Die Mittel, die er hierzu besonders anwendet, sind die Specialisirung oder das Beispiel einerseits und der Vergleich andrerseits.

3. Allgemeine Regeln und Anschauungen, die er seinen Hörern einprägen will, pflegt er sofort specialisirend an Beispielen klar zu machen. Ich erinnere an die am Anfange der Logia mitgetheilte Rede von der rechten Art der Gerechtigkeit. Den allgemeinen Grundsatz, dass es bei der vollendeten Gerechtigkeit des Reiches Gottes im Unterschiede von der geringeren bisher geforderten Gerechtigkeit auf ein völliges Beherrschtsein der Gesinnung durch die Gerechtigkeit und demgemäss auf ein Freisein des Handelns und Redens auch von den äusserlich unbedeutend und unschuldig erscheinenden Erzeugnissen einer unreinen Gesinnung ankomme, spricht Jesus selbst in dieser

ernstlich nach dem Reiche Gottes Fragenden, zu einer Ablenkung der Gedanken von dem eigentlichen Zwecke der Lehre und so zu einer Verhüllung der Erkenntniss des Reiches Gottes. Ebenso ist es ganz erklärlich, dass er in der Lage, welcher die johanneischen Abschiedsreden zugehören, zu seinen Jüngern theilweise in bildlicher Einkleidung seiner Gedanken redet (Joh. 16, 25), wo er weiss, dass ihnen die unverhüllte Mittheilung der Gedanken unverständlich bleiben würde. Denn auch hier ist doch gerade nicht die Verhüllung, sondern die verständliche Mittheilung der letzte Zweck. Wo die Jünger die Gedanken, auf welche es ihm ankommt, noch nicht ganz zu fassen vermögen, will er sie ihnen nicht trotzdem als eine unverstandene Wahrheit mittheilen, sondern will er durch bildliche Einkleidung der Gedanken die Jünger wenigstens soviel ahnen lassen, wie ihrem Fassungsvermögen zugänglich ist, und ihnen damit zugleich eine Anknüpfung für ihre Erinnerung bieten, damit sie später zu voller Erkenntniss seiner beabsichtigten Gedanken durchzudringen vermögen (V. 25 b, vgl. 14, 26).

Allgemeinheit garnicht aus; wir abstrahiren diesen Grundsatz nur aus der Reihe von einzelnen Forderungen, welche er als seine neuen Gebote den früher „den Alten" gegebenen Forderungen gegenüberstellt (Mt. 5, 21 ff.). Dabei sucht er nun die Verhaltungsweisen, welche er ausschliessen will, und die anderen, welche er fordert, nicht nur so allgemein zu bezeichnen, wie sie in vielen verschiedenen Fällen vorkommen, sondern auch so speciell, wie sie in einem einzelnen bestimmten Falle erscheinen. Nach Behauptung des Schuldwerthes des Zürnens gegen den Bruder hebt er nicht nur den Schuldwerth auch der gehässigen Rede im Allgemeinen hervor, sondern speciell den Schuldwerth des herabsetzenden Scheltwortes „Taugenichts" und den noch grösseren der verdammenden Bezeichnung des Bruders als „Gottloser"; und dann veranschaulicht er die Regel, dass man die Feindseligkeit eines Anderen zum Anlasse nicht einer eigenen vergeltenden Gehässigkeit, sondern vielmehr einer entgegenkommenden Bereitschaft zur Aussöhnung nehmen solle, dadurch, dass er beispielsweise zeigt, wie man verfahren müsse, wenn man bei einer Opferdarbringung vor dem Altare der Feindseligkeit des Brudes eingedenk werde (Mt. 5, 22—24). Ebenso fügt er hinterher der Forderung, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten, die Beispiele hinzu, wie man verfahren solle, wenn man von dem Anderen auf die rechte Backe geschlagen wird, oder von ihm auf dem Wege des Processes des Rockes beraubt werden soll, oder von ihm zum Mitgehen für eine Meile requirirt wird (V. 39—41). Nach Aufstellung der allgemeinen Regel: „hütet euch eure Gerechtigkeit zu üben vor den Menschen, um von ihnen beachtet zu werden", zeigt er gleich, wie man bei einzelnen Bethätigungen der Gerechtigkeit, beim Almosengeben, Beten, Fasten, diese Regel anzuwenden hat (Mt. 6, 1—18). Als er seine Jünger zum Predigen aussendet, schärft er ihnen, wie uns Marcus (6, 8 f.) und die Logia (Lc. 10, 4—7)[1]) übereinstimmend berichten, die allgemeine Forderung, dass sie ohne Rücksicht auf ihre Bequemlichkeit nur auf die Vollziehung ihrer Aufgabe bedacht sein sollen, dadurch ein, dass er ihnen Einzelnes nennt, was sie bei ihrer Reise mitnehmen, Einzelnes, was

[1]) Vgl. Log. § 7 b. I, S. 86 ff.

sie nicht mitnehmen sollen, Einzelnes, was sie bei ihrer Ankunft an neuen Orten thun oder unterlassen sollen. Gewiss hat er ihnen nicht erschöpfend für alle einzelnen Fälle in allen einzelnen Beziehungen ihr Verhalten vorzeichnen, noch auch die gegebenen einzelnen Vorschriften als unbedingtes, unter allen Umständen zu beobachtendes Gesetz auferlegen wollen; sondern das, worauf es ihm ankam, war das Allgemeine, dass sie völlig selbstlos und mit angespannter Energie sich dem empfangenen Berufe widmeten; diese allgemeine Forderung aber und die Art, wie überhaupt von ihr Anwendung zu machen sei, prägte sich deutlicher und dauernder ein, wenn die Forderung gleich in ihrer Anwendung auf Einzelnes aufgestellt wurde. Wo Jesus seine Jünger zum Vertrauen auf Gottes Fürsorge ermuntern will durch den Hinweis darauf, wie Gott alle seine Geschöpfe auf Erden, auch die gering geachteten, reichlich ausstattet und schützend erhält, exemplificirt er auf die Raben und auf die Feldlilien (Lc. 12, 24 u. 27), oder auf die Sperlinge (Lc. 12, 6 f.). Wo er hervorheben will, dass bei der Parusie die Gerichtsentscheidung über die Menschen sich ganz unabhängig von ihrer äusseren Stellung auf Erden vollziehen werde und die einander äusserlich Nächststehenden dann ein entgegengesetztes Schicksal haben werden, giebt er das Beispiel von zwei auf dem Felde mit einander arbeitenden Knechten und zwei in der Mühle mit einander mahlenden Mägden, von denen je der Eine aufgenommen wird, der Andere nicht (Mt. 24, 40 f.).

In das Gebiet dieser veranschaulichenden Beispiele gehören auch die Erzählungen vom barmherzigen Samariter (Lc. 10, 30 ff.), vom reichen Manne, dessen Feld gut getragen hatte (Lc. 12, 16 ff.), vom reichen Manne und armen Lazarus (Lc. 16, 19 ff.), vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (Lc. 18, 10 ff.); desgleichen aus dem Marcusevangelium die Erzählung von der armen Wittwe am Tempelkasten (12, 41 ff.) [1]. Diese Erzählungen haben mit den Gleichnissen Jesu, von denen wir weiterhin zu sprechen haben, das gemeinsam, dass sie einen erdachten einzelnen Fall,

[1]) Darüber, dass diese Geschichte von dem Scherflein der Wittwe nach der ursprünglichen Ueberlieferung wahrscheinlich ein von Jesus gebrauchtes Beispiel im Anschlusse an sein Urtheil Mc. 12, 40 war, vgl I, S. 41.

welcher sich unter bestimmten Umständen zuträgt, schildern; sie unterscheiden sich aber von den Gleichnissen dadurch, dass in ihnen nicht ein Vergleich gegeben wird, bei welchem man aus der Richtigkeit der einen Thatsache die Richtigkeit einer analogen, aber einem ganz fremden Gebiete angehörigen anderen Thatsache folgern soll, sondern ein Beispiel, bei welchem man aus dem angeführten einzelnen Falle auf eine allgemeine Regel, die für alle anderen einzelnen Fälle desselben Gebietes gilt, schliessen soll [1]).

Der Exemplificirung durch das Wort steht die Exemplificirung durch die That zur Seite. Man kann ja sagen, dass überhaupt die ganze praktische Bethätigung Jesu eine Erklärung seiner Lehre durch das eigene Beispiel gewesen ist. In einzelnen Fällen hat Jesus aber auch Handlungen vorgenommen, welche direct nur zur Veranschaulichung seiner Lehre bestimmt waren. Marcus (9, 33—37) erzählt, wie er den um ihren Vorrang vor einander streitenden Jüngern die allgemeine Forderung vorgehalten habe: „wenn Einer Erster sein will, so soll er Letzter von Allen und Diener Aller sein", und wie er dann den Sinn dieser den Vorrang im Gottesreiche verleihenden Erniedrigung und Dienstleistung dadurch illustrirt habe, dass er ein Kind genommen und umarmt und jeder einem solchen Kinde erwiesenen freundlichen Aufnahme den höchsten Werth zugesprochen habe. Ebenso ist bei den von den Logia überlieferten Aussprüchen Jesu bei dem letzten Mahle, deren ursprünglichen Zusammenhang wir in Lc. 22, 14—38 nach Ausscheidung der nach Marcus hineingeschobenen Worte V. 18—25 u. 33 f. zu erkennen vermögen [2]), erzählt, wie Jesus durch Hinreichung des Kelches den Jüngern aufgewartet habe (V. 17), um ihnen daran, dass er selbst „in ihrer Mitte sei wie ein Dienender" (V. 27), zu zeigen, dass der Grössere unter ihnen werden d. h. sich verhalten müsse, als wäre er der Jüngere, und der Leitende, als wäre er der Dienende (V. 26).

Zu diesen beiden Fällen, wo Jesus die aufgestellte Regel durch eine zum Beispiel gegebene eigene Handlung veranschaulicht, steht die von der johanneischen Quelle überlieferte Fuss-

[1]) Vgl. Jülicher, die Gleichnissreden Jesu I, 1886, S. 117.

[2]) Vgl. Log. § 39. I, S. 171 ff.

waschung Jesu an seinen Jüngern vor der Abschiedsmahlzeit in genauer Analogie: Jesus will seinen Jüngern ein Vorbild dafür geben, dass auch sie „einander die Füsse waschen sollen" (13, 12—15). Aber sonst fehlt freilich den aus der johanneischen Quelle herzuleitenden Redestücken jene durch die anderen Quellen so reichlich bezeugte specialisirende und exemplificirende, schnell von der allgemeinen Regel zur Anwendung auf den concreten einzelnen Fall übergehende Lehrweise; und dieses Fehlen trägt sehr dazu bei, den Gesammtcharakter dieser johanneischen Reden Jesu anders zu gestalten wie den der synoptischen. Man kann zwar mit Recht sagen, dass die Erklärungen Jesu über die göttliche, heilbringende Bedeutung seiner Wirksamkeit und Person, welche den Gegenstand der meisten johanneischen Reden bilden, nicht eben solche Gelegenheit zur specialisirenden Ausführung boten, wie die vorwiegend praktischen Ermahnungen der synoptischen Reden. Allein auch die wiederholten Ermahnungen zur rechten Liebesübung und zum furchtlosen Gottvertrauen in den Abschiedsreden des vierten Evangeliums haben nur ein allgemeines Gepräge ohne die beispielartige Zuspitzung auf bestimmte einzelne Fälle und Umstände.

4. Neben den Beispielen sind Vergleiche das wichtigste Mittel Jesu, um seine Lehre populär verständlich zu machen. Thatsachen, Vorgänge, Verhaltungsweisen können hinsichtlich charakteristischer Merkmale, welche man hervorheben möchte, dadurch treffend veranschaulicht werden, dass man sie mit etwas Anderem in Vergleich stellt, woran diese betreffenden Merkmale besonders deutlich in Erscheinung treten. Vergleiche dieser veranschaulichenden Art sind es, wenn Jesus sagt: „wer nicht das Reich Gottes annimmt wie ein Kind, wird nimmermehr hineinkommen" (Mc. 10, 15); „siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe; so seid denn klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben" (Mt. 10, 16); „ich sahe den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel gestürzt" (Lc. 10, 18); „Jerusalem, Jerusalem, — — wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen wie eine Henne ihre Brut unter ihre Flügel" (Lc. 13, 34); „wie der Blitz ausgeht von Osten und leuchtet bis Westen, so wird die Wiederkunft des Menschensohnes sein" (Mt. 24, 27); „gebt Acht auf euch, dass nicht — — jener Tag plötzlich über euch

komme wie eine Schlinge" (Lc. 21, 34); „siehe der Satan hat eurer begehret, euch zu sichten wie den Weizen" (Lc. 22, 31); „es werden gesammelt werden vor dem Menschensohne alle Völker und er wird sie von einander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken" (Mt. 25, 32 f.). Auch die Vergleiche der zeitgenössischen Generation mit den am Markte sitzenden und ihren Gefährten zurufenden Kindern (Mt. 11, 16 f.), des zum Schüler des Reiches Gottes gewordenen Schriftgelehrten mit einem Hausherrn, welcher aus seinem Schatze Neues und Altes hervorthut (Mt. 13, 52) und der Pharisäer mit übertünchten Gräbern (Mt. 23, 27) gehören in diese Reihe hinein.

Eine grössere Rolle aber, als diese zur einfachen Veranschaulichung dienenden Vergleiche, spielen in der Lehrweise Jesu solche Vergleiche, welche er als Mittel zur Begründung des Rechtes seiner Urtheile und Forderungen anwendet. Urtheile und Forderungen können durch den Hinweis auf die Analogie erfahrungsmässig bekannter Thatsachen oder geläufiger Urtheils- und Verhaltungsweisen einleuchtend gemacht werden, weil dann eben das Gesagte nicht mehr als absonderlich und deshalb unglaubwürdig oder unberechtigt, sondern als allgemeineren, auch sonst geltenden Regeln entsprechend erscheint. So sucht auch Jesus die religiösen Urtheile und Forderungen, welche er gemäss seiner Gesammtanschauung vom Reiche Gottes aufstellt, dadurch verständlich zu machen und als gültig zu erweisen, dass er allbekannte Erscheinungen und Entwicklungen aus dem Gebiete des Naturlebens, anschauliche Fälle aus dem gewöhnlichen menschlichen Verkehrsleben in Vergleich stellt. Die Vergleiche dieser Art, durch deren beweisenden Zweck es bedingt ist, dass sie nicht in der Form vergleichender Zusätze zu einzelnen Satztheilen auftreten können, sondern die Form selbständiger Sätze oder Erzählungen haben müssen, bezeichnen wir als die Parabeln oder Gleichnisse Jesu [1]).

Wir können zwei Arten dieser Gleichnisse unterscheiden.

[1]) Vgl. über den Begriff und das Wesen der Parabeln Jesu: Jülicher a. a. O., S. 24 ff.

Die eine besteht darin, dass auf eine Thatsache des Naturlebens oder des menschlichen Verkehres und Verhaltens nicht, sofern sie in einem concreten einzelnen Falle, sondern sofern sie als Regel in immer wiederkehrenden Fällen stattfindet, verwiesen wird. Im Marcusevangelium finden wir folgende Gleichnisse dieser Art: „Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken" (2, 17). „Die Brautführer können doch nicht fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist u. s. w." (2, 19). „Niemand näht einen Flicken von ungewalktem Zeug auf ein altes Kleid u. s. w.; und Niemand thut neuen Wein in alte Schläuche u. s. w." (2, 21 f.) „Wenn ein Reich gegen sich selbst gespalten ist, so kann das Reich nicht bestehen, und wenn ein Haus gegen sich selbst gespalten ist, so wird das Haus nicht bestehen können" (3, 24 f.). „Niemand kann in das Haus des Starken eindringen und sein Geräth ausrauben, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat, und dann kann er sein Haus ausrauben" (3, 27). „Das Licht kommt doch nicht, um unter das Scheffelmass gesetzt zu werden oder unter die Lagerstatt? nicht vielmehr, um auf den Leuchter gesetzt zu werden?" (4, 21). „Es ist nicht fein, dass man das Brot der Kinder nehme und werfe es vor die Hunde" (7, 27). „Trefflich ist das Salz; wenn aber das Salz unsalzig wird, womit wollt ihr es würzen?" (9, 50; vgl. aus den Logia Lc. 14, 34 f.). „Am Feigenbaum lernet das Gleichniss: wenn sein Zweig schon weich wird und die Blätter hervortreibt, so merket ihr, dass der Sommer nahe ist" (13, 28). Auch die beiden Gleichnisse von dem Samen, welcher, ohne dass der Mensch weiss, wie es geschieht, hervorsprosst und gross wird (4, 26—29), und von dem Senfkorne, welches beim Gesätwerden kleiner ist als die übrigen Samen, aber wenn es aufgegangen ist, grösser wird als alle Gartenkräuter (4, 31 f.), gehören in diese Kategorie, weil auch sie sich nicht auf einen bestimmten einmaligen Vorgang, sondern auf einen immer wieder am Weizensamen und am Senfkorn zu beobachtenden Process beziehen. Aus den Logia führe ich folgende Beispiele an: „Man sammelt doch nicht von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen? so trägt jeder gute Baum schöne Früchte, der faule Baum aber trägt schlechte Früchte; der gute Baum kann nicht schlechte Früchte bringen und der faule Baum kann nicht

schöne Früchte bringen" (Mt. 7, 16 ff.; vgl. 12, 33). „Wenn einen Menschen unter euch sein Sohn bittet um Brot, wird er doch nicht einen Stein ihm bieten? oder auch wenn er ihn um einen Fisch bittet, wird er doch nicht eine Schlange ihm bieten"? (Mt. 7, 9 f.). „Der Jünger ist nicht über seinen Meister, noch ein Knecht über seinen Herrn; es ist dem Jünger genug, dass er wird wie sein Meister, und der Knecht wie sein Herr" (Mt. 10, 24 f.). „Wenn ein Blinder einen Blinden leitet, so werden sie beide in eine Grube fallen" (Mt. 15, 14). „Kein Knecht kann zwei Herren dienen; denn entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben oder er wird dem einen anhangen und den anderen verachten" (Lc. 16, 13). „Wo das Aas ist, da sammeln sich auch die Adler" (Lc. 17, 37) [1]).

Auch in der johanneischen Quelle finden wir zahlreiche Parabelsprüche dieser Art: „Der Wind weht, wo er will, und du hörest seinen Schall, aber weisst nicht, woher er kommt und wohin er fährt" (3, 8). „Hat der Tag nicht zwölf Stunden? wenn Einer am Tage wandelt, so stösst er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn Einer aber in der Nacht wandelt, so stösst er an, weil er kein Licht bei sich hat" (11, 10). „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es vereinzelt; wenn es aber erstirbt, so bringt es viele Frucht"

[1]) Vgl. aus den Logia ferner folgende Parabelsprüche: von der Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen sein kann (Mt. 5, 14); von dem ausgefahrenen, aber mit Verstärkung zurückkehrenden unreinen Geiste (Mt. 12, 43 ff.); von der Bedeutung der Beschaffenheit des Auges für die Erhellung des ganzen Körpers (Lc. 11, 34 f.); von der Wachsamkeit des Hausherrn, der die Stunde des Kommens des Diebes kennt (Lc. 12, 39); von der Strafe, die sich bei den Knechten je nach dem Masse ihres Wissens um den Willen des Herrn richtet (Lc. 12, 47 f.); von dem Schlusse aus Wolken und Wind auf das bevorstehende Wetter (Lc. 12, 54 f.); von der Zweckmässigkeit, noch in der letzten Frist vor der richterlichen Entscheidung einen freundlichen Ausgleich mit dem Gegner zu suchen (Lc. 12, 58 f.); von dem Umtausch der Plätze beim Gastmahle (Lc. 14, 7 ff.); von dem Knechte, der für seine schuldige Arbeit keine besondere Belohnung des Herrn empfängt (Lc. 17, 7 ff.); von dem Nichtbegehren nach neuem Weine hinter dem Genusse des milderen alten (Lc. 5, 39); von dem Freisein der Königssöhne von der Steuerzahlung (Mt. 17, 25 f.).

(12, 24). „Wer im Dunkeln wandelt, weiss nicht, wohin er kommt“ (12, 35). „Der Gebadete braucht sich nicht zu waschen mit Ausnahme der Füsse, sondern ist ganz rein“ (13, 10). „Der Knecht ist nicht grösser als sein Herr, noch der Bote grösser als sein Auftraggeber“ (13, 16). „Der Knecht weiss nicht, was sein Herr thut“ (15, 15). „Wenn die Frau gebärt, hat sie Leid, weil ihre Stunde gekommen ist; wenn das Kind aber geboren ist, so gedenkt sie nicht mehr der Drangsal ob der Freude, dass ein Mensch zur Welt geboren ist“ (16, 21). Auch die Gleichnisse am Anfange von Cap. 10, einerseits von der in die Schafhürde führenden Thüre, durch welche eingehen muss, wer in den Besitz der Heerde kommen will (V. 1—5), andrerseits von dem Diebe, der bei der Heerde nur stehlen und verderben will, von dem guten Hirten, der sich für seine Heerde aufopfert, und von dem Miethlinge, der sie im Falle der Noth im Stiche lässt (V. 10—13), sind hierher zu ziehen.

Die zweite Art der Gleichnisse Jesu hat ihr charakteristisches Merkmal darin, dass nicht auf eine allgemeine, oft wiederkehrende Thatsache des Naturlebens oder des menschlichen Verkehres und Verhaltens, sondern auf einen einzelnen Fall, wo sich eine solche Thatsache unter ganz bestimmten Umständen vollzogen hat, verwiesen wird. Die Vergleiche sind hier also in exemplificirender Weise ausgestaltet. Während die Gleichnisse der vorher besprochenen ersteren Art einfach der Wirklichkeit entnommen sind, gehören die Gleichnisse dieser zweiten Art, soweit sie auf concrete Personen und Umstände exemplificiren, dem Gebiete der frei bildenden Phantasie an; nur sind die concreten Verhältnisse, wie es schon durch die beweisende Absicht bei allen diesen Gleichnissen bedingt ist, nicht mit phantastischer Willkür ausgedacht, sondern so, wie sie an sich auch im wirklichen Leben vorkommen könnten. Bei Marcus sind uns als Gleichnisse dieser Art die Erzählung von dem Säemann, dessen Same auf verschiedenartigen Boden fällt (4, 3 ff.), und die von den untreuen Weingärtnern (12, 1 ff.) überliefert. Aus der grossen Zahl der in diese Kategorie gehörigen, wahrscheinlich aus der Logiaquelle stammenden Parabeln in unserm ersten und dritten Evangelium nenne ich beispielsweise die von dem klugen Manne, der sein Haus auf den Fels baute, und von

dem thörichten, der es auf den Sand baute (Mt. 7, 24 ff.), die von dem Knechte, welchem eine Schuld von 10000 Talenten erlassen war und welcher seinem Mitknechte die Schuld von 100 Denaren nicht schenken wollte (Mt. 18, 23 ff.), die von den beiden in den Weinberg gesandten Söhnen (Mt. 21, 28 ff.), die von den beiden Schuldnern des einen Gläubigers (Lc. 7, 41 ff.), die vom unfruchtbaren Feigenbaume (Lc. 13, 6 ff.), die vom verlorenen Sohne (Lc. 15, 11 ff.).

In den Reden des vierten Evangeliums finden wir keine Parabel dieser Art. Wie in diesen Reden überhaupt die exemplificirende Lehrweise fehlt, so fehlt auch die auf einen erdachten concreten Fall exemplificirende Ausführung der Vergleiche.

5. Mit Bezug auf alle Gleichnisse Jesu muss für uns der Grundsatz gelten, dass dieselben nicht als Allegorieen zu betrachten sind, in welchen ein zu veranschaulichender Vorgang in bildlicher Einkleidung vorgeführt wird und bei welchen deshalb eine sinnvolle Deutung aller einzelnen Züge zu erstreben ist, sondern dass sie solche Vergleiche sind, bei welchen ein auf einem bekannten Gebiete stattfindendes Verhältniss oder Verhalten zur Begründung eines Urtheiles oder einer Forderung mit Bezug auf ein Verhältniss oder ein Verhalten auf einem anderen Gebiete dienen soll, bei welchen es aber auch allein auf die Analogie in dieser einen, den Beweis enthaltenden Beziehung ankommt, während die übrigen Umstände ganz verschieden sein können [1]). Z. B. bei der Parabel von den zehn Jungfrauen (Mt. 25, 1 ff.) dürfen wir nicht fragen, auf wen die heimgeführte Braut des Bräutigams und auf wen die Krämer zu deuten sind, wie das Oel in den Lampen und wie das Einschlafen auch der klugen Jungfrauen zu deuten ist u. s. w.; sondern wir müssen auf den Hauptgedanken achten, dass nur diejenigen Brautjungfern zur Hochzeitsfeier zugelassen werden, welche sich kluger Weise auch für den Fall eines unerwartet langen Ausbleibens des Bräutigams bereit gehalten haben,

[1]) Vgl. über den Unterschied zwischen Allegorie und Parabel und über das Unberechtigtsein der allegorisirenden Deutung der Parabeln Jesu: Jülicher a. a. O, S. 59 ff. Auch ist des Verdienstes, welches sich B. Weiss durch consequente Ablehnung der allegorisirenden Erklärungsmethode erworben hat, besonders zu gedenken.

während diejenigen ebenso geladenen Brautjungfern von der Theilnahme an der Hochzeitsfreude ausgeschlossen werden, welche sich unkluger Weise nicht für jenen Fall unerwartet späten Kommens gerüstet haben; und nur von diesem Hauptgedanken haben wir die Anwendung zu machen, dass in analoger Weise die Jünger Jesu bei der Ungewissheit über den Zeitpunkt seiner Parusie in kluger Vorsicht auch für den Fall des unerwartet späten Eintrittes derselben sich bereit halten sollen, weil sie ohne solche Bereitschaft des ewigen Heiles verlustig gehen würden. Da bei allen Gleichnissen ein solches Verhältniss oder Verhalten dargestellt sein muss, welches überhaupt in einer Analogie zu dem zu erläuternden und begründenden Verhältnisse oder Verhalten steht, so erscheint es meist als unmittelbar naheliegend, die Hauptpersonen oder Hauptgegenstände des Gleichnisses auf die Personen und Gegenstände, über welche die eigentliche Belehrung gegeben werden soll, zu deuten, also z. B. bei der Parabel von den zehn Jungfrauen den zur Hochzeit kommenden Bräutigam auf Christus bei seiner Parusie, die Jungfrauen auf die zur Zeit der Parusie auf Erden befindlichen Jünger Christi, die Hochzeit auf das himmlische Heil im vollendeten Reiche Gottes zu deuten. In dieser Art der Deutung der einzelnen Züge des Gleichnisses noch weiter fortzufahren und alle möglichen Analogieen zwischen den Umständen der beiden mit einander verglichenen Fälle hervorzuheben, erscheint dann deshalb nicht nur als verlockend, sondern auch als berechtigt und nothwendig, weil man meint, nur auf diese Weise den ganzen Reichthum der Gedanken, welchen Jesus durch die Parabel habe darbieten wollen, recht zur Geltung bringen zu können. Allein eine solche allegorisirende Deutung lässt sich in der Regel um so weniger durchführen, je ausgeführter das betreffende Gleichniss ist. Der Grund hierfür liegt darin, dass der im Gleichnisse dargestellte Vorgang einem ganz anderen Gebiete angehört, als dasjenige ist, auf welches die Anwendung gemacht werden soll, und dass doch nie auf zwei verschiedenen Gebieten sich analoge Verhältnisse oder Verhaltungsweisen auch unter ganz analogen übrigen Umständen vorfinden. Zwar kann in einigen Fällen die allegorisirende Deutung in recht weitem Umfange gelingen, z. B. bei

der Parabel vom verlorenen Sohne, wo diese Art der Deutung dadurch begünstigt wird, dass nach der Anschauungsweise Jesu das Verhältniss zwischen Vater und Sohn überhaupt das zutreffendste Abbild des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist. Aber die Möglichkeit der allegorisirenden Deutung der einzelnen Erzählungszüge findet doch auch in einem solchen besonders passenden Falle ihre Grenzen, und im Allgemeinen gilt, dass der Versuch dieses allegorisirenden Deutens, wenn er auch bei einigen Gleichnissen, namentlich bei den nur kurzen, gelingt, doch bei anderen theils zu Willkürlichkeiten, theils zu Künsteleien, theils auch zu Absurditäten führt. Aber auch jene zunächst so natürlich und einleuchtend erscheinende Deutung wenigstens der Hauptpersonen oder Hauptgegenstände des Gleichnisses auf entsprechende Personen oder Gegenstände des anderen Gebietes, auf welches die Anwendung des Gleichnisses zu machen wäre, erweist sich nicht bei allen Gleichnissen als möglich; sie ist da unpassend, wo der Analogieschluss, auf welchen die Erzählung des Gleichnisses abzweckt, ein Schluss a minori ad majus, beziehungsweise a pejori ad melius ist. Dieser Fall liegt vor bei der Parabel von dem klugen Haushalter, der geflissentlich als „Haushalter der Ungerechtigkeit" und dessen Klugheit als eine solche, wie sie „die Kinder dieser Welt mit Bezug auf ihr Geschlecht" üben, bezeichnet wird (Lc. 16, 8); ebenso in der Parabel von dem Richter und der Wittwe, wo der erstere ausdrücklich als gottloser „Richter der Ungerechtigkeit" geschildert wird (Lc. 18, 2—7). Wenn man dort nun den ungetreuen Haushalter einfach auf ein rechtes Glied des Reiches Gottes, „ein Kind des Lichtes" (Lc. 16, 8), oder hier den gottlosen ungerechten Richter einfach auf Gott deuten wollte, so würde man sich in Widerspruch zu der ausdrücklichen Betonung der Verschiedenheit zwischen jenen Grössen setzen. Richtig ist in diesen Fällen nur das Urtheil, dass bei Vorbehalt der übrigen Verschiedenheit zwischen den Kindern dieser Welt und den Kindern des Lichtes, beziehungsweise zwischen dem ungerechten Richter und Gott, doch die vorsorgliche Klugheit jener Kinder der Welt in Analogie gestellt werden soll zu der Klugheit, welche die Kinder des Lichtes (natürlich gemäss ihren andersartigen Zwecken auch mit

Anwendung andersartiger Mittel) bewähren sollen, und ebenso das Gehör, welches der ungerechte Richter der unablässigen Bitte der Wittwe schenkt, in Analogie zu der Erhörung, welche Gott dem Flehen seiner Auserwählten schenken wird. In gewissem Sinne handelt es sich ja nun aber bei allen Gleichnissen, welche dem gewöhnlichen Natur- und Menschenleben entnommen sind, aber eine Lehre mit Bezug auf das Reich Gottes begründen sollen, um einen Analogieschluss a minori ad majus (vgl. die besondere Hervorhebung Lc. 11, 13); deshalb muss die Analogie zwischen den Hauptpersonen oder Hauptgegenständen eines Gleichnisses Jesu und entsprechenden Personen oder Gegenständen des Reiches Gottes, auch wo diese Analogie sich äusserlich sehr leicht und passend ergiebt, doch immer eine beschränkte sein. Zwar wird es berechtigt sein, wenn man in Kürze den Sinn und Zweck eines Gleichnisses verdeutlichen will, einfach die Gleichstellung zwischen den Hauptpersonen oder Hauptdingen des Gleichnisses und den entsprechenden Personen oder Dingen, auf welche die Lehranwendung zu machen ist, insoweit auszusprechen, wie sich dieselbe ohne Zwang und Künstelei durchführen lässt; wenigstens ist Jesus selbst oft genug so verfahren, z. B. bei der Säemannsparabel Mc. 4, 14 ff., oder wo er in den Urtheilen, welche die Anwendung seiner Gleichnisse enthalten, die im Gleichnisse vorkommenden Begriffe als bildliche Bezeichnungen weitergebraucht (z. B. Lc. 17, 10; Mc. 13, 35 f.). Wohl aber muss der Exeget sich dessen bewusst bleiben, dass diese Gleichsetzung einzelner Begriffe doch nur gemäss einer abkürzenden, eigentlich ungenauen Ausdrucksweise zulässig ist und dass es genau genommen bei jedem Gleichnisse nur auf einen einzigen Vergleichspunkt ankommt, welcher nicht in einer der im Gleichnisse vorkommenden Personen oder Gegenstände liegt, sondern in einem darin geschilderten Verhältnisse oder Verhalten, dessen Vorführung zur Begründung eines Urtheiles oder einer Forderung mit Bezug auf das Reich Gottes dienen soll. Denn nur auf Grund dieses klaren Bewusstseins wird der Exeget vor einem unsicheren und willkürlichen Schwanken darüber, wieweit er im einzelnen Falle die allegorisirende Ausdeutung ausdehnen oder wo er an ihrem Misslingen einen Anstoss nehmen soll, geschützt sein.

6. Eben dadurch, dass bei jedem Gleichnisse nur ein einziger Vergleichspunkt der entscheidende ist, auf dessen Hervorhebung das Gleichniss abzweckt, während in den übrigen Beziehungen, welche im Verhältniss zu dem gerade beabsichtigten Punkte der Belehrung Nebenbeziehungen sind, die Analogie zwischen den in Vergleich mit einander gestellten Vorgängen mehr oder weniger fehlen kann, ist es bedingt, dass Jesus so häufig Gleichnisspaare darbietet. Das zweite Gleichniss ist das Ergänzungsgleichniss: ein für die Belehrung wichtiger Punkt, welcher durch das erste Gleichniss noch nicht hervorgehoben werden sollte und konnte, wird in dem angeführten zweiten Gleichnisse zum besonderen Gegenstande der Hervorhebung gemacht. Bei Marcus stehen zuerst die beiden Gleichnisse von dem neuen Flicken auf dem alten Kleide und von dem neuen Wein in alten Schläuchen in solchem Ergänzungsverhältnisse zu einander (2, 21 f.). Das erstere Gleichniss soll den Gedanken begründen, dass das neue Verhalten, welches Jesus seine Jünger lehrt, nicht blos als einzelne Zuthat an das traditionelle jüdische Gerechtigkeitsverhalten, das in seinem Gesammtbestande als fortdauernd gültig anerkannt bliebe, angefügt werden kann. Aber indem bei dem hier gewählten Vergleiche nur der eine Punkt deutlich gemacht werden kann, dass bei einem derartigen ausflickenden Hinzuthun das alte Verhalten statt der Erneuerung, deren es wegen seines Veraltetseins bedürfte, vielmehr nur zu einer weiteren Auflösung gebracht werden würde, wird der andere Gedanke, dass auch das neue Verhalten des Reiches Gottes bei einer solchen Anfügung an das ungleichartige alte nicht zu rechtem Bestande käme, dargelegt durch den Ergänzungsvergleich von dem neuen Weine, welcher, wenn er in alte Schläuche gethan wird, nicht nur diese zersprengt, sondern auch selbst umkommt. Ebenso wird das Gleichniss vom Säemann (4, 3 ff.) ergänzt durch das Gleichniss von dem Lichte, welches nicht unter den Scheffel oder unter das Bett, sondern auf den Leuchter gesetzt sein will (4, 21). Durch jenes erstere Gleichniss soll erwiesen werden, dass die Verkündigung vom Reiche Gottes bei allen denen unwirksam bleibt, welche sich ihrerseits in der einen oder anderen Weise unempfänglich gegen sie verhalten; der hierbei aber zurücktretende Gedanke, dass der Zweck der Verkündigung vom

Reiche Gottes doch nicht ist, unwirksam zu bleiben, sondern zur erfolgreichen Wirksamkeit zu kommen, wird dann durch den angeschlossenen Gleichnissspruch hervorgehoben. In den Logia finden wir als solche Paare die Gleichnisse vom Senfkorne und vom Sauerteige (Lc. 13, 18—21), von denen ersteres das überraschende Wachsthum, letzteres die auch andere Gebiete durchdringende und sich assimilirende Kraft des Reiches Gottes verdeutlichen soll; ferner die Gleichnisse vom Schatze im Acker und von der köstlichen Perle (Mt. 13, 44—46), welche beide das alle anderen Güter daransetzende Bemühen, den gefundenen höchsten Schatz zum dauernden Besitze zu erwerben, veranschaulichen, aber mit dem Unterschiede, dass das eine Mal dieser Schatz ein zufällig gefundener, das andere Mal ein geflissentlich gesuchter ist; dann die Gleichnisse von der verlorenen Drachme und von dem verlorenen Sohne (Lc. 15, 8—32), welche beide die Freude über die Wiedererlangung des Verlorenen erklären, aber so, dass das erstere diese Wiedererlangung nur als Erfolg des Suchens erscheinen lässt, während das zweite sie als Folge freiwilliger reuiger Umkehr hinstellt; ebenso die Gleichnisse von dem treuen und dem schlechten Knechte und von den klugen und den thörichten Jungfrauen (Mt. 24, 45—25, 13), deren ersteres die Nothwendigkeit der Bereitschaft auch für den Fall des unvermuthet frühen Kommens des Herrn, letzteres die Nothwendigkeit der Bereitschaft auch für den Fall seines unerwartet späten Kommens einschärft [1]).

[1]) Auf Grund der Beobachtung dieses von Jesus häufig geübten Verfahrens, zwei Gleichnisse, die sich in dem oben angegebenen Sinne einander ergänzen sollen, zusammenzustellen, können wir in einem Falle darauf schliessen, dass ein uns als einheitliche Erzählung überliefertes Gleichniss aus zwei ursprünglich neben einander stehenden Gleichnissen Jesu zusammengezogen ist, und können wir in einem anderen Falle eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit zweier Gleichnisse behaupten, welche uns in getrennter Stellung überliefert sind. Der erstere Fall liegt vor bei dem Gleichnisse vom Gastmahle (Mt. 22, 1 ff.), wo wir in der Schlusserzählung von der Ausstossung des nicht hochzeitlich gekleideten Gastes, welche doch zu der vorher geschilderten Erzählung, dass der Gastgeber an Stelle der zuerst Geladenen gerade aufgegriffene Leute von der Strasse zu seinem Gastmahle herangezogen habe, nicht passt, offenbar die ursprünglich selbständige Ergänzungsparabel vor uns

Auch in den Reden des vierten Evangeliums begegnet uns ein solches Gleichnisspaar, nämlich die beiden Gleichnisse von dem Hirten und der Heerde am Anfang von Cap. 10. Von dem ersten Gleichnisse (V. 1—5), in welchem dargestellt wird, wie die Schafe nur auf den durch die Thüre in die Hürde eintretenden Hirten hören und ihm folgen, während der auf anderem Wege als durch die Thüre Eindringende ein fremder Räuber ist, vor dem die Schafe fliehen, soll nach der Erklärung in V. 7—9 die Anwendung darauf gemacht werden, dass Jesus der alleinige und nothwendige Vermittler des Heiles für die Menschen ist: „ich bin die Thüre; wenn durch mich Einer eingeht, so wird er das Heil erlangen und wird ein- und ausgehen und Weide finden“ (V. 9). Weil aber bei diesem Vergleiche Jesu hinsichtlich seiner heilsvermittelnden Bedeutung mit einer Hürdenthüre, welche doch in blos mechanischer Weise den Zugang zu den Schafen vermittelt, der Punkt nicht zur Geltung

haben (vgl. zu Log. § 20 e. I, S. 134 f.); das erste Gleichniss, welches Lc. (14, 16—24) auch abgeschlossen für sich giebt, soll zeigen, dass die zuerst Berufenen vom Gottesreiche ausgeschlossen werden, wenn sie dem empfangenen Rufe nicht sogleich Folge leisten, während Andere, welche ursprünglich keine Anwartschaft auf das Reich Gottes zu haben scheinen, hineingezogen werden; das zweite aber soll dann zeigen, dass diejenigen vom Gottesreiche ausgeschlossen werden, welche keine derselben würdige Beschaffenheit aufweisen. Der andere Fall liegt vor bei den Gleichnissen vom klugen Haushalter (Lc. 16, 1 ff.) und von dem treuen und dem untreuen Knechte (Mt. 25, 14 ff.; Lc. 19, 12 ff.), deren ursprüngliche Zusammengehörigkeit dadurch bestätigt wird, dass Lucas die dem Sinne des letzteren Gleichnisses entsprechenden Sprüche über die Vergeltung der im Kleinen geübten Treue und Untreue (16, 10—12) gleich auf jenes erstere Gleichniss folgen lässt (vgl. zu Log. § 26 b. I, S. 146). Während hier die eine Parabel die Klugheit, mit den gegenwärtigen Gütern für das zukünftige Wohl zu sorgen, empfiehlt, fordert die andere die Treue in der Verwaltung der anvertrauten Güter als das richtige Mittel, um jenen klug erstrebten Zweck zu erreichen. Auch die beiden Gleichnisse vom Unkraut zwischen dem Weizen (Mt. 13, 24 ff.) und von den guten und faulen Fischen im Netze (Mt. 13, 47 f.) scheinen ursprünglich ein solches Parabelpaar gebildet zu haben (vgl. zu Log. § 44 b. I, S. 179); das erstere zeigt, dass die Ausscheidung der schlechten Elemente aus den guten nicht vorzeitig von Solchen vorgenommen werden darf, welche auch das Gute mit zerstören würden; das andere aber, dass diese Ausscheidung zur gehörigen Zeit mit voller Sicherheit erfolgen wird.

kommt, dass Jesus mit hingebendstem Interesse dem Heile der Seinen dient, so wird dieser ergänzende Gedanke nun mittelst eines zweiten Vergleiches von V. 10 an hervorgehoben, indem dasselbe Bild von der Schafheerde noch in anderer Beziehung verwerthet wird. Wie der gute Hirt im Gegensatze zu dem Diebe, welcher die Heerde nur schädigen will, und im Gegensatze zu dem interesselosen Miethlinge, welcher sie im Falle der Gefahr im Stiche lässt, vielmehr sein Leben für das Wohl der Schafe einsetzt, so erweist sich auch Jesus dadurch als der rechte Heilbringer der Seinen, dass er in seiner Liebe selbst sein Leben für sie hingiebt. Dass die formelle Ausführung dieser beiden Gleichnisse und die allegorisirende Anwendung, welche von ihnen gemacht wird, von dem Typus der synoptischen Gleichnisse Jesu etwas verschieden sind, ist nicht zu leugnen. Aber dass sich diese beiden Gleichnisse einerseits zu den Belehrungspunkten, die durch den Vergleich deutlich gemacht werden sollen, und andrerseits zu einander in der ergänzenden Beziehung des zweiten zum ersten principiell anders verhielten wie z. B. die Gleichnisse von dem neuen Flicken und von dem neuen Weine (Mc. 2, 21 f.), vermag ich nicht einzusehen [1]).

[1]) Der Sinn dieser beiden Gleichnisse von Joh. 10, 1 ff. und ihr Wechselverhältniss zu einander werden gewöhnlich anders bestimmt, als es von mir oben geschehen ist. Denn weil ein und dasselbe Bild von der Heerde und dem Hirten in beiden gebraucht ist, pflegt man von der als selbstverständlich betrachteten Voraussetzung auszugehen, dass zuerst ebenso wie nachher die Heerde der Gemeinde, der Hirt aber dem Gemeindeleiter verglichen sei. Weil zu dieser Voraussetzung dann aber die Erklärung in V. 7 und 9, wo Jesus sich selbst vielmehr der zu den Schafen führenden Thüre gleichstellt, in Widerspruch steht, so sieht man sich bei kritischer Beurtheilung dazu gedrängt, theils die Erklärung V. 7—9 für eine nicht authentische, allegorisirende Einschiebung des Evangelisten zu halten (B. Weiss in Meyer's Kommentar z. d. St.), theils über die Authentie des ganzen Gleichnisspaares den Stab zu brechen, weil die Deutung, gemäss welcher Jesus bald die Thüre, bald der durch sie eintretende Hirt sei, „bunt und kraus" sei und weder zu dem Wesen einer Parabel, noch zu dem einer kunstgemässen Allegorie passe (Jülicher a. a. O., S. 119 f.). Allein man kommt zu einem viel befriedigenderen Ergebnisse, wenn man die Erklärung der beiden Gleichnisse genau durchzuführen versucht, auf welche der Text selbst dadurch hinweist, dass Jesus zuerst der Hürdenthüre und

7. Wenn die reichliche Anwendung, welche Jesus von Beispielen und Vergleichen macht, durch die Absicht bedingt ist, seiner Lehrweise eine populäre Verständlichkeit zu verleihen, so ist nun die Art, wie er seine Beispiele und Vergleiche auswählt und ausgestaltet, ganz durch den Zweck beherrscht, ihnen eindrucksvolle Prägnanz zu geben. Man darf von einem festen Princip reden, welches er zu diesem Zwecke bei der Bildung

nachher dem Hirten gleichgestellt wird. Denn daraus, dass bei Anwendung desselben Vergleiches von Heerde und Hirt doch derselbe Jesus zuerst der Thüre und nachher dem Hirten gleich sein soll, ist zu schliessen, dass die übrigen Begriffe der Gleichnisse, soweit sie übereinstimmend vorkommen, doch nicht das Gleiche bedeuten können, dass vielmehr die beiden Gleichnisse ganz von einander getrennt zu halten und unabhängig von einander zu erklären sein müssen. Hätten wir nur das erste Gleichniss V. 1—5 mit der Deutung V. 7—9, so könnte Keiner daran zweifeln, dass der beabsichtigte Sinn wäre: wie die Hürdenthüre sich zu den Schafen verhalte, welche der Hirt bezw. der Dieb an sich ziehen wolle, so verhalte sich Jesus zu dem Heile, welches die Menschen gewinnen wollen; er sei der alleinige Zugang, der alleinige Vermittler. Diese Erklärung kann nun aber auch durchaus nicht dadurch ungültig oder unwahrscheinlich gemacht werden, dass in einem weiteren, mit V. 10 beginnenden Vergleiche Jesus hervorheben will, dass wie für eine Heerde der rechte Hirt ein aufopferndes Interesse zeige, so auch er, Jesus, sich für das Heil der Seinen aufopfere. Wenn in V. 1—16 eine einzige zusammenhängende Allegorie gegeben sein sollte, so wäre jener Wechsel in der Deutung der einzelnen Glieder des Bildes natürlich unerträglich. Wenn es sich aber um wirkliche Gleichnisse handelt, bei denen es nicht sowohl auf allegorisirende Deutung der einzelnen Begriffe, als vielmehr auf die Vergleichung hinsichtlich eines bestimmten analogen Verhältnisses oder Verhaltens ankommt, so kann es nicht unstatthaft sein, die Geschichte von Hirt und Heerde in zwei verschiedenen Beziehungen zum Gleichniss zu verwerthen, so dass, wenn man eine Erklärung der beiden Gleichnisse durch Deutung der Hauptbegriffe zu geben sucht (wie es in kurzer Ausdrucksweise auch bei echten Gleichnissen zulässig ist, vgl. oben S. 90), dieselben Begriffe in den Gleichnissen verschieden gedeutet werden müssen. Dafür, dass an unserer Stelle ein wirkliches Gleichniss vorliegt, und nicht eine Allegorie, zeugen diejenigen Züge des Bildes, welche sich allegorisirend garnicht ausdeuten lassen: der dem Hirten öffnende Thürhüter und die anderen Schafe, welche mit den „eigenen", bei ihrem Namen herausgerufenen Schafen des eintretenden Hirten in einer Hürde vereinigt gedacht sind (V. 3).

seiner Beispiele und Vergleiche beobachtet: ich möchte es bezeichnen als das Princip, grösste Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege zu erstreben.

Zuerst kommt dieses Princip darin zur Erscheinung, dass Jesus zu seinen Beispielen solche Fälle wählt, bei denen unter den gegebenen Umständen die zu veranschaulichende allgemeine Regel am Deutlichsten hervortritt. Ich erinnere an jenes Beispiel, an welchem Jesus in der Logiarede über die rechte Gerechtigkeit seine Forderung veranschaulicht, dass die innere Gesinnung ganz frei von Zorn und Hass sei und dass das äussere Handeln diese Reinheit der Gesinnung bewähre. Er nimmt den Fall an, man werde während der Darbringung der Opfergabe vor dem Altare dessen eingedenk, dass der Bruder etwas gegen einen habe (Mt. 5, 23 f.). Dadurch, dass das Trachten nach sofortiger Versöhnung mit dem Bruder gerade für diesen Fall gefordert wird, wo zuerst der Bruder der übelwollende ist, wird klar, dass Zorn und Hass nicht nur dann verboten sind, wenn sie ohne erfahrene Reizung blos aus eigener Bosheit sich gegen den Anderen richten, sondern auch dann, wenn der Andere mit der Feindseligkeit begonnen hat und die eigene Erwiderung des Hasses gegen ihn nun dem natürlichem Urtheile als berechtigt erscheinen könnte. Daraus aber, dass der Moment der Opferdarbringung vor dem Altare angenommen wird und hier nun ein sofortiges Zurücklassen des Opfers zum Zwecke der Aussöhnung mit dem Bruder gefordert wird, erhellt, dass die Pflicht der Bethätigung der liebevollen Gesinnung nicht eine bedingte ist, welche eventuell anderen, höheren Pflichten weichen müsste, sondern vielmehr die wichtigste und dringendste Pflicht, gegenüber welcher auch die von den Juden am Höchsten geachtete Frömmigkeitspflicht der Opferdarbringung im Tempel zurückzustehen habe. Kürzer und deutlicher als an diesem Beispiele mit seinen besonderen Umständen konnte die Unbedingtheit der Forderung, ein Freisein von Gehässigkeit und eine Bereitwilligkeit zur Versöhnung zu bewähren, nicht anschaulich gemacht werden.

Sodann aber zeigt sich jenes Princip Jesu darin, dass er bei den zu Beispielen gewählten Fällen von allen solchen Umständen oder Rücksichten abstrahirt, welche gewöhnlich die

betreffende allgemeine Regel nicht mit aller Deutlichkeit in's Auge treten lassen, während sie doch, genau betrachtet, die Gültigkeit der Regel nicht aufheben oder einschränken. Für eine grosse Zahl von einzelnen Urtheilen und Forderungen Jesu, die uns zunächst sehr schroff und befremdlich entgegentreten, findet man nur mittelst der Kenntniss dieses Princips der Lehrweise Jesu eine sichere und befriedigende Erklärung, während man sich sonst in einem Schwanken darüber befindet, ob man die Aeusserungen Jesu für überspannt und unpraktisch halten, oder ob man durch bildliche Deutung ihre Anstösse mildern soll. Die Forderungen, welche Jesus dem früheren Grundsatze „Auge um Auge und Zahn um Zahn" gegenüberstellt (Mt. 5, 39 ff.), seien als Probe des gemeinten Verfahrens Jesu angeführt. Es liegt ihm an der Einschärfung der allgemeinen Regel, dass im Reiche Gottes an Stelle der vergeltenden Rache vielmehr zuvorkommende Liebe zu beweisen ist und dass der Schaden oder Verzicht, welcher Einem seitens des Anderen zugefügt oder zugemuthet wird, nicht ein Motiv sein darf, sich nun feindselig diesem Anderen gegenüberzustellen, sondern vielmehr nur ein Motiv, in freiwilliger Bereitschaft seinen Wünschen und Interessen entgegenzukommen. Um diese Regel deutlich zu machen, zeigt Jesus ihre Anwendung an einzelnen Fällen, wo in verschiedener Form, in brutaler Gewaltthat, unter Anwendung der Rechtsformen, in unliebsamer Requisition, in einfacher Bitte, der Wille und Wunsch des Anderen, welcher Einem selbst zur Schädigung gereicht, hervortritt und wo demgemäss in verschiedener Weise ein Anlass gegeben zu sein scheint, sich in egoistischer Wahrung des eigenen Wohles dem Anderen feindselig oder abwehrend gegenüberzustellen: „wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und dem, der mit dir rechten und deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel; und wer dich in Anspruch nimmt auf eine Meile, mit dem gehe zwei; dem, der dich bittet, gieb und von dem, der von dir leihen möchte, wende dich nicht ab". Das Charakteristische und Auffallende dieser Vorschriften Jesu liegt darin, dass er bei den einzelnen angenommenen Fällen immer ein solches liebevolles Entgegenkommen gegen den Anderen fordert, welches den gerade zu Tage getretenen, Einem selbst zum Schaden gereichenden Ab-

Bayerische Staatsbibliothek München

sichten dieses Anderen entspricht und sie noch überbietend zu befriedigen sucht. Durch dieses Correspondiren zwischen den angenommenen Anlässen und den je für sie geforderten Leistungen ist es ermöglicht, unmittelbar jene Anlässe und diese Leistungen mit einander zu vergleichen; es ist auf's Einfachste und Unzweifelhafteste klar gemacht, dass das geforderte Verhalten das gerade Gegentheil einer Rache oder eines egoistischen Trachtens nach Wahrung des eigenen Wohles ist und dass das dem Anderen zu erweisende Entgegenkommen sich nicht darin erschöpfen darf, dasjenige von ihm zu ertragen oder für ihn zu thun, was sich unter den gegebenen Umständen nicht vermeiden lässt, sondern ein ganz freiwilliges Liebesverhalten zur Förderung seiner Interessen sein muss [1]). Sollte nun Jesus wirklich gemeint haben, dass seine Jünger unter allen Umständen das gewaltthätige oder überhaupt einen Verzicht oder eine Leistung zumuthende Begehren Anderer in jener äusserlich entsprechenden Weise zu erfüllen und zu überbieten verpflichtet wären? Er selbst hat sich doch oft genug den unberechtigten Forderungen und Bitten Anderer versagt (z. B. Mc. 1, 37f.; 3, 31ff.; 8, 11f.; Lc. 12, 13f.). Eine nothwendige, weil unmittelbar durch den eigentlichen Sinn und Zweck seiner Forderung gebotene Ausnahme liegt offenbar überall da vor, wo unter den gegebenen Umständen die Nachgiebigkeit gegen das kundgegebene Begehren des Anderen gerade eine Verletzung der rechten Liebe sein würde, wo sie diesem Anderen nur zum Schaden gereichen und zu den gegen Dritte zu erweisenden Liebespflichten in Widerspruch stehen würde. Im gewöhnlichen Leben werden ja nun die Jünger Jesu durch diese gerade durch die Liebe gebotenen Rücksichten meistentheils dazu bestimmt werden, die Gewaltthat abzuwehren oder zur Strafe zu ziehen und unberechtigten Forderungen und Bitten nicht zu willfahren, also äusserlich betrachtet ein anderes Verhalten zu üben, als welches Jesus vorschreibt. Aber von allen diesen Umständen und Rücksichten, welche

[1]) Deshalb wird auch in dem Falle, wo das blosse Aussprechen der Bitte seitens des Anderen angenommen wird, nicht eine verdoppelte Erfüllung dieser Bitte gefordert, weil sich hier, wo gar keine Nöthigung versucht wird, ja schon in der einfachen Erfüllung die freiwillige Zuvorkommenheit deutlich erweist.

gerade bei Anerkennung der absoluten Liebesverpflichtung eine Bestrafung oder Abwehrung oder Versagung des Begehrens der Anderen bedingen würden, abstrahirt Jesus; denn es würde durch ihre Inbetrachtnahme die Regel, auf welche es ankommt, dass die Glieder des Reiches Gottes auch bei unberechtigten Eingriffen oder Forderungen Anderer ganz frei von Rache und ganz bereit zu zuvorkommender Liebeserweisung sein sollen, keineswegs wirklich eingeschränkt werden, wohl aber nicht mit voller Deutlichkeit hervortreten. Jesus wählt also, indem er diese Abstraction vornimmt, seine Beispiele so, wie sie die gemeinte Regel möglichst kurz und deutlich zur Anschauung bringen. Nach dem gleichen Princip haben wir z. B. auch seine Seligpreisung der Armen, der Hungrigen, der Weinenden, der Verfolgten, seine Weherufe über die Reichen, die Satten, die Lachenden, die von den Menschen Gepriesenen (Lc. 6, 20 ff.) [1]) zu erklären, ebenso seine Forderung, Hand oder Fuss abzuhauen, das Auge auszureissen, wenn sie Aergerniss geben (Mc. 9, 43 ff.; Mt. 5, 29), sein Gebot, überhaupt nicht zu schwören, sondern die Rede nur ja ja, nein nein sein zu lassen (Mt. 5, 34 u. 37), beim Beten in das Kämmerlein zu gehen und die Thüre zu schliessen (Mt. 6, 6), und viele ähnliche specialisirende Aeusserungen.

Wir müssen, glaube ich, diese Eigenthümlichkeit der Lehrweise Jesu aus dem Gegensatze zu der casuistischen Lehrmethode der jüdischen Schriftgelehrten verstehen. Die schriftgelehrte Gesetzeserklärung war ja durchweg darauf gerichtet, die Gesetze zu specialisiren und durch genaue Berücksichtigung der verschiedenen möglichen Umstände festzustellen, wo das Gebot Anwendung finde und wo nicht, was man in Besorgniss vor möglicher Uebertretung des Gebotes thun oder unterlassen müsse und wieweit man doch auch gehen könne, ohne dem Buchstaben des Gebotes zu nahe zu treten. Diese casuistische Behandlung mit allen ihren Tüfteleien und Unterschieden führte thatsächlich nicht zur Verdeutlichung und Aufrechterhaltung, sondern vielmehr zur Verdunkelung und mannigfachen Auflösung des eigentlichen Sinnes und Zweckes der Gebote. Man kann es sich wohl vorstellen, dass ein so innerlich sittlicher und so klar

[1]) Vgl. Log. § 2 a. I, S. 53 ff.

urtheilender Mann, wie Jesus, einen wahren Abscheu vor dieser casuistischen Methode der Schriftgelehrten empfand. Nun hat er zwar nicht auf das für die populäre Verständlichmachung so wirksame Mittel, allgemeine Urtheile und Regeln specialisirend und mit Anwendung auf concrete Verhältnisse auszuführen, verzichtet; wohl aber hat er hierbei ein Verfahren eingehalten, welches der casuistischen Methode gerade entgegengesetzt ist. Er sucht nicht möglichst vollständig die einzelnen Anwendungsfälle aufzuzählen und dabei die besonderen Umstände zu berücksichtigen, welche eine Ausnahme oder eine Einschränkung der Regel begründen, sondern er zieht solche Fälle in Betracht, in welchen der Sinn und Zweck der betreffenden Regel am Schärfsten hervortritt, und sieht geflissentlich ab von allen solchen Umständen, unter welchen der Umfang und Ernst der Regel undeutlich in Erscheinung träte. Jeder Anlass und Vorwand für die Hörer, bequeme Ausnahmen oder Abzüge zu machen, soll abgeschnitten sein.

Bei den Gleichnissen zeigt sich jenes Princip Jesu, grösste Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege zu erstreben, darin, dass er da, wo er einen erdichteten einzelnen Fall zum Vergleiche wählt, diesen Fall mit solchen Umständen ausstattet, unter denen das eine Verhältniss oder Verhalten, welches den Vergleichspunkt bildet und auf welchem der Belehrungszweck der Parabel beruht, am Bedeutsamsten hervortritt. Erst die Beachtung dieses Princips bei den Gleichnissen Jesu führt zu einer völligen Ueberwindung der allegorisirenden Erklärungsversuche. Denn es ist allerdings eine ganz richtige Voraussetzung, dass Jesus bei seiner sonst so prägnanten Lehrweise nicht in seine Gleichnisse bedeutungslose Züge nur zur Verzierung eingeflochten haben wird. Nur ist die richtige Folgerung aus dieser Voraussetzung nicht, dass auch alle erzählten Nebenumstände directe Momente der beabsichtigten Vergleichung sein müssen, sondern vielmehr, dass sie den Zweck haben, den einen Hauptvergleichungspunkt in die beste Beleuchtung zu setzen, einen Zweck, welcher mit der allegorisirenden Deutbarkeit keineswegs immer in Einklang steht [1]). Z. B. in der Parabel von den zehn Jungfrauen (Mt.

[1]) Hinsichtlich des Reichthums der Vergleiche sind die Reden Jesu den homerischen Gesängen ähnlich. Auch für die homerischen Vergleiche

25, 1 ff.) ist der Umstand, dass alle Jungfrauen einschlafen, nothwendig, um in dem erzählten Falle den Werth der in kluger Weise von vornherein auch für die Möglichkeit des unerwartet späten Kommens des Bräutigams getroffenen Bereitschaft möglichst stark hervortreten zu lassen. Dass die thörichten Jungfrauen eingeschlafen seien, musste erzählt werden, um es überhaupt verständlich erscheinen zu lassen, dass sie der üblen Folgen ihres unklugen Mangels an Vorsorge erst im letzten entscheidenden Zeitpunkte gewahr werden, als es schon zu spät ist, dem Mangel noch abzuhelfen. Dass nun aber nicht nur sie, sondern auch die klugen Jungfrauen einschlafen, ist ein Erzählungszug, welcher ebenso wenig zur allegorisirenden Erklärung passt, wie er treffend dem Zwecke der möglichsten Hervorhebung des Werthes jener klugen Vorsorge dient. Denn wären diese fünf klugen Jungfrauen als wach geblieben geschildert, so würde dem Hörer diese ihre Wachsamkeit neben ihrer klugen Vorsorge als ein zweites Motiv erscheinen, sie für würdiger der Theilnahme an der Hochzeit zu halten als die fünf anderen, und der Werth des klugen Gerüstetseins auch für den Fall der unerwarteten Verspätung käme nicht zu ebenso voller Geltung wie jetzt, wo die kluge Vorsorge als der einzige Vorzug der einen Jungfrauen vor den anderen hingestellt wird. Ebenso finden wir das Gleichniss von dem Manne, welcher von seinem Freunde um Brote angesprochen wird (Lc. 11, 5 ff.), von Jesus mit solchen Umständen ausgestattet, welche zu einer allegorisirenden Deutung möglichst unpassend wären, dagegen trefflichst dazu dienen, den einen Punkt, den das Gleichniss einleuchtend machen soll, nämlich den Werth der unbedingt vertrauenden Bitte, möglichst deutlich hervortreten zu lassen.

gilt die Regel, dass man sie nicht allegorisirend durchführen, sondern nur nach ihrem tertium comparationis fragen darf. Aber dieser für die Composition der Parabeln Jesu so wichtige Grundsatz, dass die Detailausführung ganz durch den Zweck beherrscht ist, den einen für die Vergleichung entscheidenden Punkt möglichst deutlich und wirksam hervortreten zu lassen, ist bei den homerischen Vergleichen nicht ebenso zu beobachten. Den Dichter erfreut vielmehr die ausführende Schilderung der Situation in dem Vergleiche, auch wo sie für den Zweck des Vergleiches belanglos ist.

Es ist Mitternacht; die Thüre des Angesprochenen ist verschlossen, so dass also der Bittende nicht hineinkommen und sich die gewünschten Brote selbst fortnehmen kann, sondern der aus dem Schlafe Erweckte seinerseits aufstehen muss, um sie ihm zu reichen; und die Kinder liegen mit dem Angesprochenen auf demselben Bette, so dass also sein Aufstehen Schwierigkeiten hat und Unruhe veranlasst; d. h. die Umstände sind für die Erfüllung der ausgesprochenen Bitte besonders ungünstig. Unter diesen ungünstigen Umständen tritt nun einerseits die Grösse des Vertrauens des Bittenden, andrerseits die zur Erhörung treibende Kraft dieses Vertrauens in das hellste Licht. Bei dem Gleichnisse vom klugen Haushalter (Lc. 16, 1 ff.) ist dasselbe Princip für Jesus dafür bestimmend gewesen, dass er den Haushalter als einen untreuen gezeichnet hat. Er wollte in diesem Gleichnisse den Werth der Klugheit hervorheben, welche mit den gegenwärtigen Mitteln das zukünftige Wohlsein sicher zu stellen sucht; eine ergänzende Belehrung sollte dann nachher zeigen, dass für seine Jünger, deren zu erstrebendes zukünftiges Ziel das von Gott zu gewährende himmlische Heilsleben sein muss, das für die Erlangung dieses Zweckes kluge Verhalten in der fleissigen, treuen Anwendung der von Gott ihnen anvertrauten irdischen Güter bestehe [1]. Bei diesem beabsichtigten Gedankengange hätte nun Jesus nicht etwa ebenso gut den Haushalter, an dessen Beispiel er den Werth der Klugheit möglichst deutlich veranschaulichen wollte, auch als einen treuen, rechtlichen hinstellen können, um so den Anstoss zu vermeiden, den man jetzt bei allegorisirender Ausdeutung der Parabel an der Unredlichkeit des Mannes nehmen kann. Denn wenn dieser Haushalter durch Treue, Sparsamkeit, Fleiss oder andere Vorzüge der Art ausgezeichnet gewesen wäre, so würden dieselben neben seiner auf die Zukunft vorbedachten Klugheit in Betracht gekommen sein, um ihm bei Verlassen des einen Dienstes eine gute weitere Existenz zu sichern. Wo er nun aber als ein unredlicher, verschwenderischer (V. 1), fauler (V. 3) Mensch geschildert wird, so erhellt, dass ganz allein in seiner Klugheit der Grund für sein ferneres Wohlsein liegt. Der Werth der

[1]) Vgl. die Anmerkung auf Seite 93.

Klugheit als solcher wird also am Stärksten dadurch hervorgehoben, dass diese Tugend zuerst isolirt von anderen Tugenden dargestellt wird. Ebenso ist das Gleichniss von dem ungerechten Richter und der armen Wittwe zu erklären (Lc. 18, 2 ff.). Dass der Richter hier als ungerecht, weder Gottesfurcht noch Menschenfurcht kennend geschildert wird, ist nicht als ein eigentlich unpassender, oder wenigstens gleichgültiger Erzählungszug zu beurtheilen, der die Geschichte nur äusserlich interessanter machen soll, sondern ist von wesentlicher Bedeutung für die Hervorhebung des Hauptvergleichungspunktes und damit des eigentlichen Zweckes der Parabel. Der Werth der Beharrlichkeit des Bittens soll erwiesen werden. Wäre nun bei dem Richter irgendwie Gerechtigkeit oder Gottesfurcht oder Menschenfurcht vorauszusetzen, so würden diese Eigenschaften als mitwirkende Motive für seine Erfüllung der Bitte der Wittwe erscheinen; sofern ihm aber alle moralischen und religiösen Regungen und ebenso eine furchtsame Rücksichtnahme auf andere Menschen abgesprochen werden, so ist nun das in der Beharrlichkeit des Bittens liegende Motiv von anderen sonst mitwirkenden Motiven isolirt und die Wirksamkeit, welche es für sich allein hat, erhellt am Deutlichsten.

An den Reden Jesu im vierten Evangelium lässt sich dieses für die Lehrweise Jesu so charakteristische Princip, grösste Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege zu erstreben, nicht ebenso nachweisen, wie an den synoptischen Reden. Diesen johanneischen Reden fehlt, wie wir schon oben bemerkt haben, die specialisirende und exemplificirende Ausführung und fehlen auch solche Gleichnisse, welche einen erdachten einzelnen Fall mit seinen concreten Umständen vorführen. Damit fehlt ihnen aber auch das Hauptmaterial, an welchem wir bei den Marcus- und Logiareden jenes Princip der Lehrweise Jesu sich bewähren sehen.

8. Freilich zeigt sich die eindrucksvolle Prägnanz der Lehrweise Jesu nicht nur da, wo er Beispiele und Vergleiche giebt, sondern auch da, wo er allgemeine Urtheile und Forderungen in ihrer Allgemeinheit ausspricht. Er liebt es, solchen allgemeinen Urtheilen und Forderungen das Gepräge der kurzen, scharf pointirten Sentenz zu geben, und zwar speciell so, dass

in ihnen eine Antithese oder ein correspondirendes Verhältniss zum Ausdruck kommt. Sowohl für das Verstehen, als auch für das gedächtnissmässige Bewahren ist eine derartige Formulirung sehr wirksam. Offenbar hat sich Jesus hier an die Form der den Juden von altersher geläufigen Spruchweisheit angelehnt, welche, wie der Mischna-Tractat Pirke Aboth („Sprüche der Väter") beweist, auch von den Schriftgelehrten zur Zeit Jesu gepflegt wurde. Nur bietet Jesus nicht lange Reihen von Sentenzen, in denen dieselben Gedanken variirt werden; sondern er giebt in einem einzigen Spruche die Zusammenfassung oder die Begründung eines einzuprägenden Lehrpunktes, die Schlussfolgerung aus einem Gleichnisse, die Antwort auf eine Anfrage, die Beurtheilung einer Situation. Oft wird er dabei gangbare Sprichwörter aufgenommen haben, weil der Gedanke, dessen Geltung speciell mit Bezug auf das Reich Gottes ausgesprochen werden sollte, dadurch besonders einleuchtend gemacht wurde, dass er mit einer im Sprichworte fixirten allgemeinen Regel übereinstimmte. Solcher Art sind die in den evangelischen Quellenberichten in verschiedenen Zusammenhängen unabhängig von einander überlieferten Sprüche[1]: „nichts ist verborgen, ausser um offenbart zu werden, und nichts wurde versteckt, ausser um an die Oeffentlichkeit zu kommen" (Mc. 4, 22; vgl. Mt. 10, 26); „mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden" (Mc. 4, 24; vgl. Mt. 7, 2); „wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, von dem wird genommen werden auch was er hat (Mc. 4, 25; vgl. Mt. 25, 29); „viele Erste werden Letzte sein und die Letzten Erste" (Mc. 10, 31; vgl. Lc. 13, 30; Mt. 20, 16); „wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden" (Lc. 14, 11; 18, 14; Mt. 23, 12). Von anderen Aussprüchen dieses sentenziösen Gepräges seien folgende aufgeführt. Aus dem Marcusevangelium: „ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder" (2, 17); „der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen" (2, 27); „nichts was von ausserhalb des Menschen her in ihn eingeht, kann ihn entweihen, sondern was aus dem

[1]) Vgl. I, S. 197 ff.

Menschen weggeht, ist das, was den Menschen entweiht" (7, 15); „wer seine Seele retten will, der wird sie verlieren, und wer seine Seele verlieren wird um meinet- und des Evangeliums willen, der wird sie retten" (8, 35; vgl. Mt. 10, 39; Lc. 17, 33); „wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln" (8, 38); „wenn Einer Erster sein will, so muss er Letzter von Allen sein und Diener Aller" (9, 35; vgl. 10, 43 f.); „wer nicht wider uns ist, der ist für uns" (9, 40); „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (12, 17); „Gott ist nicht ein Gott von Todten, sondern von Lebendigen" (12, 27); „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (14, 38). Aus den Logia: „ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen" (Mt. 5, 17); „alles was ihr wollt, dass euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen ebenso" (Mt. 7, 12); „richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Mt. 7, 1); „bittet, so wird euch gegeben werden, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgethan werden" (Mt. 7, 7); „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt. 12, 30); „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt" (Mt. 22, 14); „von jedem, dem viel gegeben ist, wird viel verlangt werden, und wem man viel anvertraut hat, von dem wird man desto mehr fordern" (Lc. 12, 48); „wer im Geringsten treu ist, ist auch im Grossen treu, und wer im Geringsten untreu ist, ist auch im Grossen untreu" (Lc. 16, 10). Auch an den in der Apostelgeschichte (20, 35) innerhalb der milesischen Rede des Paulus aufbewahrten Ausspruch Jesu: „geben ist seliger als nehmen" ist hier zu erinnern.

Auch in den Reden des vierten Evangeliums sind einzelne solche prägnant formulirte allgemeine Aussprüche Jesu überliefert: „was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was vom Geist geboren ist, ist Geist" (3, 6); „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde" (3, 17); „Gott ist Geist, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten" (4, 24); „zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit

die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden“ (9, 39); „wer seine Seele liebt, verliert sie, und wer seine Seele hasst in dieser Welt, wird sie zum ewigen Leben bewahren“ (12, 25); „wer aufnimmt, wen ich sende, der nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (13, 20). In directer Bezugnahme auf ein geläufiges Sprichwort sagt Jesus seinen Jüngern: „hierin bewahrheitet sich das Wort: ein Anderer ist es, der säet, und ein Anderer, der erntet“ (4, 37). Aber im Allgemeinen gilt doch, dass die sprichwortartige Prägnanz diesen johanneischen Reden Jesu durchaus nicht in dem gleichen Masse eignet, wie den synoptischen Reden, und dass gerade dieser Unterschied für den abweichenden Gesammteindruck der Reden von grosser Bedeutung ist.

9. Endlich ist auf den reichlichen Gebrauch hinzuweisen, welchen Jesus von bildlicher Ausdrucksweise macht. Die bildliche Ausdrucksweise beruht immer auf einem in Gedanken vollzogenen, zur Veranschaulichung dienenden Vergleich; das Charakteristische an ihr ist aber, dass der gedachte Vergleich nicht direct als ein solcher bezeichnet wird, sondern dass ohne Weiteres die verglichenen Begriffe mit einander vertauscht werden, so dass an Stelle des eigentlich gemeinten ein bildlich vertretender anderer genannt wird. Diese bildliche Ausdrucksweise in der treffenden Art, wie Jesus sie handhabt, trägt sehr dazu bei, seiner Darstellung Anschaulichkeit und zugleich Prägnanz zu geben; denn durch einen einzigen bildlichen Ausdruck, an welchen sich gleich bekannte Eigenschafts- und Werthvorstellungen anknüpfen, oder welcher an ein bekanntes Verhältniss oder Verhalten erinnert, kann kurz und deutlich charakterisirt werden, was ohne Bild einer viel umfangreicheren Bezeichnung bedürfte. Dass die Ausdrucksweise eben eine bildliche ist, und was unter den bildlichen Ausdrücken verstanden werden soll, pflegt unmittelbar durch den Zusammenhang klar zu sein; zum Theil sind die bildlichen Ausdrücke auch schon aus dem Alten Testament geläufig. Beispiele dieser bildlichen Ausdrucksweise sind folgende Aeusserungen: „hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer“ (Mc. 8, 15); „könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch mit der Taufe taufen lassen, mit der ich getauft werde?“ (Mc. 10, 38); „der Menschensohn ist gekommen,

sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele" (Mc. 10, 45); „wenn du Almosen giebst, so posaune nicht vor dir her; — — deine Linke lass nicht wissen, was die Rechte thut" (Mt. 6, 2 f.); „hütet euch vor den falschen Propheten, welche zu euch kommen in Schafskleidern, inwendig aber reissende Wölfe sind" (Mt. 7, 15); „gehet zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" (Mt. 10, 6); „kommet her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, so will ich euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch" (Mt. 11, 28 f.); „der gute Mensch bringt aus seinem guten Schatze Gutes hervor" (Mt. 12, 35); „sie binden schwere Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie nicht mit dem Finger rühren" (Mt. 23, 4); „ihr seihet die Mücke und verschlucket das Kameel" (Mt. 23, 24); „lass die Todten ihre Todten begraben" (Lc. 9, 60); „klopfet an, so wird euch aufgethan" (Lc. 11, 9); „fürchte dich nicht, du kleine Heerde" (Lc. 12, 32); „ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und wie wünschte ich, es wäre schon entzündet; ich muss aber mit einer Taufe getauft werden, und wie drängt es mich, bis sie vollendet ist" (Lc. 12, 49 f.); „gehet hin und saget diesem Fuchse" (Lc. 13, 32).

Wird eine bildliche Ausdrucksweise so durchgeführt, dass nicht nur ein einzelner Begriff, sondern ein ganzer Gedanke oder eine Reihe von Gedanken in einer einheitlichen bildlichen Einkleidung dargeboten wird, so liegt eine Allegorie vor. Solchen allegorischen Ausführungen eines Bildes begegnen wir einige Male bei Jesus: in den Aussprüchen von dem Eingehen durch die enge Pforte in's Leben (Mt. 7, 13 f.), von der grossen Ernte, zu welcher nur wenige Arbeiter vorhanden sind und der Herr der Ernte noch weitere Arbeiter senden soll (Lc. 10, 2), von dem Ausziehenwollen des Splitters aus dem Auge des Bruders, wenn man den Balken im eigenen Auge hat (Mt. 7, 3 ff.), von dem Hingeben des Heiligen an die Hunde und dem Hinwerfen der Perlen vor die Säue (Mt. 7, 6), von dem Rückwärtsschauen bei dem Handanlegen an den Pflug (Lc. 9, 62). Weil die bildliche Ausdrucksweise immer auf einem in Gedanken vollzogenen Vergleiche beruht, so verbindet sie sich sehr leicht mit einem Gleichnisse: Jesus nimmt eine bildliche Wendung zum Anlasse, um einen dem Bilde entsprechenden Gleichnisspruch anzufügen,

oder er braucht bei der Schlussanwendung von einem Gleichnisse die in diesem verwendeten Begriffe bildlich weiter. So wenn er die Syrophönizierin auffordert: „lass zuerst die Kinder satt werden; denn es ist nicht fein, dass man das Brot der Kinder nehme und werfe es vor die Hunde“ (Mc. 7, 27); wenn er in Betreff der falschen Propheten die Lehre giebt: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; man sammelt doch nicht von Dornen Trauben u. s. w.?“ (Mt. 7, 16—20); wenn er über die verkehrten Lehrer urtheilt: „sie sind blinde Leiter von Blinden; wenn aber ein Blinder einen Blinden leitet, so werden sie beide in eine Grube fallen“ (Mt. 15, 14); wenn er die Jünger ermahnt: „eure Lenden sollen umgürtet sein und eure Lichter brennend und ihr sollt Leuten gleichen, welche ihren Herrn erwarten, wenn er aufbricht von der Hochzeit u. s. w.“ (Lc. 12, 35 f.). Oder aber wenn er an den Parabelspruch vom Salze die Aufforderung schliesst: „habt in euch Salz“ (Mc. 9, 50), oder wenn er das Gleichniss von dem ausreisenden Menschen, welcher sein Haus verliess und seinen Knechten die Vollmacht gab, jedem seine Arbeit, und dem Thürhüter auftrug, dass er wache, in die ganz allegorisirende Schlussfolgerung ausgehen lässt: „wachet also, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob spät abends, oder um Mitternacht, oder beim Hahnenschrei oder morgens, damit er nicht unversehens kommend euch schlafend finde; was ich aber euch sage, sage ich Allen: wachet!“ (Mc. 13, 34 ff.).

Auch in den Reden des vierten Evangeliums tritt der Gebrauch der bildlichen Ausdrucksweise stark hervor. Es sei an folgende Aussprüche erinnert: „brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn aufrichten“ (2, 19); „dies ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsterniss mehr geliebt haben als das Licht“ (3, 19); „ich habe eine Speise zu essen, welche ihr nicht kennt; — — meine Speise ist, dass ich thue den Willen dess, der mich gesandt hat“ (4, 32. 34); „Johannes war ein brennendes und leuchtendes Licht, ihr aber wolltet euch für den Augenblick vergnügen in seinem Schein“ (5, 35); „erarbeitet euch nicht die vergängliche Speise, sondern die zum ewigen Leben bleibende Speise, welche der Menschensohn euch giebt; denn diesen hat

der Vater versiegelt, Gott" (6, 27); „ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten" (6, 35); „wenn Einen dürstet, so komme er und trinke; wer an mich glaubt, von dess Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fliessen" (7, 38); „ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsterniss wandeln, sondern wird das Licht des Tages haben" (8, 12); „im Hause meines Vaters sind viele Wohnstätten" (14, 2); „ich bin der Weg" (14, 6); „ich will euch nicht Waisen lassen" (14, 18). Nur ist zu bemerken, dass einerseits die in den johanneischen Reden gebrauchten bildlichen Ausdrucksweisen minder mannigfaltig sind, als die in den synoptischen Redestücken vorkommenden, und dass andrerseits die gebrauchten Bilder verhältnissmässig oft eine allegorische Ausführung erhalten. Z. B. das Bild vom Wasser: „wer von dem Wasser trinkt, welches ich ihm geben werde, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm ein Quell werden von Wasser, welches in's ewige Leben sprudelt" (4, 14; vgl. 7, 38); das Bild von der Ernte: „hebet eure Augen auf und schauet die Felder, dass sie weiss sind zur Ernte; schon empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben, damit sowohl der Säende als auch der Erntende zugleich sich freuen u. s. w." (4, 35—38); das oft wiederholte Bild vom Lichte: „noch kurze Zeit ist das Licht unter euch; wandelt, dieweil ihr das Licht habt, damit nicht Finsterniss euch überfalle; wer in der Finsterniss wandelt, weiss nicht, wo er hingeht; dieweil ihr das Licht habt, glaubet an das Licht, damit ihr Lichtessöhne werdet" (12, 35 f.; vgl. V. 46; 3, 19 ff.; 8, 12; 9, 4 f.); das Bild vom Hirten, in allegorisirender Fortführung des Gleichnisses von dem für seine Heerde mit treuer Aufopferung sorgenden Hirten (10, 10 ff.): „ich bin der gute Hirte und kenne die meinigen (nämlich meine Schafe) und die meinigen kennen mich, — — und ich gebe mein Leben für die Schafe; und andere Schafe habe ich, welche nicht aus diesem Stalle sind; auch diese muss ich führen und sie werden meine Stimme hören und es wird werden eine Heerde, ein Hirt" (10, 14—16; vgl. V. 26 ff.); und das Bild vom Weinstock: „ich bin der rechte Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner;

jeden Reben an mir, der nicht Frucht bringt, nimmt er weg, und jeden, der Frucht bringt, reinigt er, damit er mehr Frucht bringe u. s. w." (15, 1—6; vgl. V. 8. 10). Es wäre, wie unsere vorangehende Betrachtung der durch die anderen Quellenberichte bezeugten Beispiele bildlicher Redeweise bei Jesus lehrt, durchaus nicht richtig, wenn man die allegorisch ausgeführte Bildrede als eine Besonderheit der johanneischen Reden bezeichnen wollte. Es liegt, bei geringerer Mannigfaltigkeit der überhaupt verwendeten Bilder, nur ein etwas grösseres Mass der Anwendung und allegorischen Ausführung einzelner Bilder vor, und dieses grössere Mass fällt deshalb um so deutlicher in's Auge, als im Unterschiede von den synoptischen Reden der Gebrauch der eigentlichen Gleichnisse so sehr zurücktritt.

10. Die Ueberschau über die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Lehrweise Jesu drängt uns das Schlussurtheil auf, dass sich in dieser Lehrweise eine bewundernswerthe Kunst und Kraft volksthümlicher Beredsamkeit darstellt. Von den pedantischen Lehrmethoden und kleinlichen Künsten einer Schulgelehrsamkeit hat Jesus keinen Gebrauch gemacht. Die formellen Mittel, welche er vorzugsweise anwandte, waren zwar nicht neu von ihm erfunden, sondern vielmehr die gewöhnlichen und natürlichen Mittel der volksthümlichen Rede; aber er hat diese Mittel mit grösster Leichtigkeit und Sicherheit und mit hoher Originalität im Einzelnen gehandhabt [1]). Reiche Phantasie und scharfe Urtheilskraft haben ihn dazu befähigt: die Phantasie lieferte ihm immer neuen Stoff für seine Beispiele, Bilder und Vergleiche; die Urtheilskraft liess ihn präcis erfassen, was im einzelnen Falle der entscheidende Punkt sei, und liess ihn die prägnante Bezeichnung und Darstellung finden, bei welcher der wichtigste Gedanke auch am Nachdrücklichsten hervortrat. Wir können es wohl verstehen, dass die Rede Jesu auch abgesehen von der Bedeutung ihres Inhaltes schon durch die Genialität ihrer Form, durch ihre Natürlichkeit, Verständlichkeit und Markigkeit, die Hörer in Staunen setzte und ihnen das Urtheil auf die Lippen trieb, er lehre „wie einer, der Gewalt hat und nicht wie die Schriftgelehrten" (Mc. 1, 22), d. h. nicht mit einem beschränkten

[1]) Ueber die Originalität speciell der Parabeln Jesu vgl. Jülicher a. a. O., S. 149 ff.

Besitze überlieferter und mühsam angewandter Mittel, sondern in souveräner Verfügung über eine Fülle eigener Kraft, als ein wahrer Redner „von Gottes Gnaden“. Die Beispiele und Gleichnisse Jesu, mit ihren typischen, unvergesslichen Gestalten bewähren auch an uns Gegenwärtigen noch ihre unmittelbare, lebendige Anschaulichkeit, ihre einleuchtende Beweiskraft; die kurzen drastischen Sentenzen und Bilder Jesu sind zu einem grossen Theile noch heute in einem sprichwörtlichen Gebrauche, welcher über ihren religiösen Gebrauch hinausgeht. Jesus hat diese Redeformen zu einer classischen Ausgestaltung gebracht, und hat durch sie seiner Rede den Charakter einer nie veraltenden Popularität verliehen. Man denke nur zum Vergleiche an die Briefe des Paulus, der doch auch, ohne ein geschulter Rhetor zu sein, eine machtvolle und von Begeisterung getragene natürliche Beredsamkeit besass, und der doch auch seine Schreiben keineswegs an die „Weisen nach dem Fleische“ richtete. Aber wie schwer wird es jetzt den Laien — wie schwer mag es ihnen auch schon zu des Paulus Zeit gefallen sein! — sich in das Verständniss der paulinischen Worte, nicht nur seiner dogmatischen Erörterungen, sondern auch seiner paränetischen Lehren, einzuarbeiten! Wie unendlich viel höher an populärer Wirksamkeit steht die Lehrweise Jesu in ihrer schlichten Einfachheit, die doch der Gedankentiefe keinen Eintrag thut!

Was wir aber vor Allem bewundern müssen, ist, dass der Mann, dem diese reichen Mittel der populären Beredsamkeit zu Gebote standen, dieselben mit strengster Consequenz nur im Dienste der religiösen Gedanken, deren Verkündigung er sein Leben weihte, verwerthet hat. Nie finden wir in allem dem, was uns von ihm überliefert ist, dass er seiner Phantasie freien Lauf gelassen hätte, blos um sich und Andere an ihren Bildern zu erfreuen und um seiner Rede einen glänzenden Schmuck zu verleihen; nie, dass er seine Urtheilsschärfe verwendet hätte, blos um dialektisch die eigenen oder fremden Gedanken hin- und herzuwenden, wo es für die Erklärung oder Fortführung, die Begründung oder Widerlegung der Gedanken selbst überflüssig gewesen wäre. Die kunstvolle Form der Rede wurde bei ihm nie zum Selbstzweck; sie sollte nie die Beachtung auf sich selbst ziehen und von dem Gedankeninhalte ablenken. Der

alleinige Zweck Jesu bei der besonderen Gestaltung seiner Lehrweise war, den Sinn seiner Lehre deutlich und ihre Wichtigkeit einleuchtend zu machen. Deshalb hat er niemals Künste der Rede gebraucht, um seine Hörer zu bestechen, sie über Schwierigkeiten des Inhaltes leicht hinwegzuführen oder anstössige Härten vor ihnen abzustumpfen; vielmehr hat er überall mit voller Offenheit geredet und gerade die anstössigen Urtheile, die schwierigen Forderungen, die in der Consequenz seiner Lehre lagen, in möglichster Schärfe zum Ausdruck gebracht, keinerlei Milderungen und Concessionen zulassend. Deshalb hat er andrerseits aber auch alle Kunst und Kraft der Rede angewandt, um seine Hörer soweit wie möglich von der Wahrheit der aufgestellten Behauptungen, von dem Rechte der gestellten Forderungen zu überzeugen. Ihm lag nicht daran, seine Lehre möglichst als etwas Neues und Absonderliches, wegen des höheren, übernatürlichen Gegenstandes nur fremdartig der natürlichen irdischen Erkenntniss Gegenüberstehendes darzustellen; sondern er hat vielmehr geflissentlich auch die Verwandtschaft dessen, was er behauptete und forderte, mit den gewöhnlichen irdischen Erscheinungen und menschlichen Verhaltungsweisen hervorgehoben, und keine Thatsache des Natur- und Menschenlebens ist ihm zu gering erschienen, welche dazu dienen konnte, die Lehre vom Gottesreiche dem menschlichen Verständnisse nahezubringen.

Jesus hat durch die Form, welche er seiner Lehre gab, ein Zeugniss abgelegt über die allgemeine Art und Bestimmung, welche er seiner Lehre zuschrieb. Sie war nicht eine Geheimlehre, bestimmt für einen engen Kreis von Eingeweihten, nicht eine schulmässige, wissenschaftliche Lehre, bestimmt für die Gelehrten und Gebildeten; sondern sie war eine Botschaft einfachen, allgemein verständlichen Inhalts, bestimmt für alles Volk, auch für die Unmündigen und Armen, für Alle, die sie nur hören und annehmen wollten.

Cap. 2. Die Vorstellungen über den Bestand der geschaffenen Welt in der Lehre Jesu.

1. Die Lehre, auf deren volksthümliche Verkündigung Jesus seine Absicht richtete, bezog sich ihrem Inhalte nach auf das Reich Gottes. Hierdurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass Jesus bei seiner Lehre eine Fülle von Vorstellungen geäussert hat, welche nicht das Reich Gottes, sondern vielmehr den natürlichen Bestand der Welt, d. h. des Geschaffenen im weitesten Sinne des Wortes, betreffen. Da es sich bei der Lehre vom Reiche Gottes doch immer um den Willen und das Verhalten Gottes mit Bezug auf die Welt und die Menschen und andrerseits um das fromme Verhalten der Menschen innerhalb der Welt Gott gegenüber handelte, so war schon hierdurch bedingt, dass Jesus bei seiner Lehre Vorstellungen über die bestehende Welt stets selbst anwenden und bei den Hörern voraussetzen musste. Dazu kam aber, dass er bei den Vergleichen, die er zur Begründung und Erläuterung seiner Lehre zu geben liebte, reichen Anlass hatte, auf in der Welt Geschehenes und Geschehendes Bezug zu nehmen.

Der Umfang, in welchem uns die Vorstellungen Jesu von dieser Art in den evangelischen Berichten aufbewahrt sind, muss als eigentlich zufällig gelten, weil sich die Absicht der Schriftsteller nicht darauf richtete, direct über diese Vorstellungen Mittheilungen zu machen. Es ist für uns nun freilich interessant, alles das zusammenzustellen, was sich von derartigen Vorstellungen Jesu in seinen uns überlieferten Reden und Aussprüchen findet, und so wenigstens einen gewissen Einblick in dieses Gebiet seines Geisteslebens zu gewinnen; das Verständniss einzelner dieser Vorstellungen, z. B. der anthropologischen, ist auch wichtig zur Erklärung einiger religiöser Urtheile Jesu. Aber bedeutsamer als die sorgfältige Feststellung des Umfanges und Sinnes der uns aufbewahrten derartigen Vorstellungen Jesu ist die Erkenntniss, dass Jesus alle diese Vorstellungen theils aus eigener einfacher Wahrnehmung und Erfahrung geschöpft, theils aus der allgemein verbreiteten Anschauungsweise und Ueberlieferung seiner Volksgenossen übernommen und sie durchaus

nicht zu Gegenständen einer selbständigen Untersuchung oder Belehrung gemacht hat. Dass er trotz der Schärfe seiner Beobachtungsgabe und der Selbständigkeit seines Urtheiles sich doch jedes Versuches zu einer Kritik oder Verbesserung oder Ergänzung der populären Vorstellungen über den Bestand der Welt und ihrer Geschöpfe, über den natürlichen und geschichtlichen Verlauf der Dinge in der Welt enthalten hat, müssen wir als ein absichtlich im Dienste seiner berufsmässigen Verkündigung des Reiches Gottes geübtes Verfahren anerkennen. Die Selbstbeschränkung Jesu in dieser Beziehung ist aus dem gleichen Princip hervorgegangen, nach welchem er jenen Mann abgewiesen hat, der seine Hülfe zum Zwecke der Erbtheilung mit dessen Bruder in Anspruch nehmen wollte (Lc. 12, 13 f.): er war sich seiner besonderen messianischen Berufsaufgabe zur Verkündigung des Reiches Gottes bewusst und wollte sich ausschliesslich der Vollendung dieses ihm von Gott gegebenen Werkes widmen. In dem Masse, in welchem er sich mit einer genaueren Erforschung des Bestandes der Welt oder mit einer Verbesserung der populären Vorstellungen über denselben abgegeben hätte, würde er sein Interesse und seine Kräfte jener berufsmässigen Aufgabe entzogen haben und würde er zugleich die Aufmerksamkeit und das Verständniss seiner Hörer von dem wesentlichen Gegenstande seiner messianischen Verkündigung abgelenkt haben. Eben deshalb ist es auch für uns nothwendig, alle diese den Bestand der geschaffenen Welt betreffenden Vorstellungen Jesu als zu dem Aeusseren seiner Lehre gehörig zu betrachten und ihre Besprechung nicht in die Darstellung des organischen Zusammenhanges seiner Lehre vom Reiche Gottes zu verflechten. Jesus selbst hat sie geflissentlich nicht zu selbständigen Gliedern seiner berufsmässig gegebenen Lehre werden lassen, sondern sie immer nur als Mittel seiner Lehrverkündigung verwendet. Das Verfahren Jesu in dieser Beziehung ist in den Reden des vierten Evangeliums zweifellos das gleiche wie in den synoptischen Redestücken; deshalb wäre es eine unnöthige Pedanterie, wenn wir bei der Besprechung dieser Art von Begriffen die verschiedenen Quellen streng aus einander hielten.

2. Es sei zuerst an eine Reihe von Aeusserungen erinnert,

in denen Jesus aus einfacher Beobachtung gewonnene Vorstellungen über gewöhnliche Naturerscheinungen bekundet. Er redet von der Sonne, welche Gott aufgehen lässt, und von dem Regen, welchen er sendet (Mt. 5, 45); von dem Blitze, der vom Himmel herabstürzt (Lc. 10, 18), der von Osten ausgeht und bis Westen leuchtet (Mt. 24, 27); von der Bewölkung im Westen, die der Vorbote des Regens ist, und von dem Südwinde, der die Gluthitze ankündigt (Lc. 12, 54 f.); von dem Platzregen, welcher Ströme erzeugt, die ein auf sandigen Grund gebautes Haus zum Einsturz bringen können, während das auf Felsgrund stehende Haus ihnen Stand hält (Mt. 7, 24—27); von dem Winde, welcher weht, wo er will, und dessen Rauschen man hört, ohne seine Herkunft und sein Ziel zu kennen (Joh. 3, 8). Er erzählt von dem Weizenkorne, welches nur dann Frucht bringt, wenn es in die Erde gelegt wird und selbst vergeht (Joh. 12, 24); von dem Samen, dessen Aufgehen und Gedeihen von der Beschaffenheit des Bodens abhängt: welcher, wenn er an den Weg fällt, von den Vögeln gefressen wird, wenn er auf steinigen Boden ohne tiefere Erdschicht fällt, schnell aufgeht, aber keine gehörige Wurzel schlägt und deshalb unter den Strahlen der Sonne verdorrt, wenn er unter die Dornen fällt, von den heranwachsenden Dornen vor der Reife erstickt wird, wenn er aber auf gutes Erdreich fällt, aufgeht, wächst und Frucht bringt, bis zu dreissig, sechzig, hundert Körnern (Mc. 4, 4—8); ferner von dem Samen, den die Erde von selbst, ohne dass der Mensch weiss, wie es zugeht, zuerst zum grünen Halm aufsprossen, dann zur Aehre heranwachsen und endlich zum vollen Fruchttragen in der Aehre reifen lässt (Mc. 4, 26—28); von den Früchten, die in ihrer guten oder schlechten Beschaffenheit der Beschaffenheit des Baumes, an dem sie gewachsen sind, entsprechen (Mt. 7, 16—18); von der Senfpflanze, welche aus kleinstem Samenkorne hervorgehend zum grossen Gartengewächse wird, unter dessen Zweigen die Vögel nisten können (Mc. 4, 31 f.; Lc. 13, 19); von dem Feigenbaume, dessen Zweige beim Herannahen des Sommers weich werden und Blätter treiben (Mc. 13, 28) und der, wenn er unfruchtbar ist, vielleicht noch durch Umgrabung und Düngung des umliegenden Erdreichs zur Fruchtbarkeit gebracht werden kann (Lc. 13, 8); von dem Weinreben, der nur,

solange er mit dem Weinstocke zusammenhängt, Frucht bringen kann und der durch Ausputzung seitens des Weingärtners in seiner Fruchtbarkeit gefördert wird (Joh. 15, 2. 4); von den Lilien des Feldes, die ohne zu arbeiten mit höherer Pracht bekleidet sind als Salomo (Mt. 6, 28 f.); von dem Rohre, das im Winde hin und her schwankt (Mt. 11, 7). Er nimmt Bezug auf die Klugheit der Schlangen und die Harmlosigkeit der Tauben (Mt. 10, 16); auf die Füchse, die in Gruben wohnen, und auf die Vögel, die ihre Nester haben (Lc. 9, 58); auf die Henne, welche ihre Brut unter ihre Flügel sammelt (Lc. 13, 34); auf die Raben, die, ohne dass sie sich Vorräthe sammeln, von Gott ihre Nahrung erhalten (Lc. 12, 24); auf die Adler, welche sich um das Aas sammeln (Lc. 17, 37); auf die wilden Hunde und die Schweine, welche, wenn man ihnen Werthsachen, die sie doch nicht würdigen und nicht fressen können, vorwerfen wollte, dieselben zertreten und über den Geber selbst herfallen würden (Mt. 7, 6); auf die Schafe, welche die Stimme ihres Hirten und die Namen, mit denen er sie einzeln ruft, kennen und hinter ihm herziehen, welche aber vor der unbekannten Stimme Fremder fliehen (Joh. 10, 3—5); auf den Wolf, welcher die Schafe raubt und versprengt (Joh. 10, 12; Mt. 7, 15). Er weist hin auf das Salz, welches, wenn es einmal fade geworden ist, durch nichts seine Würze wiedergewinnen kann und dann nicht einmal zum Dünger taugt (Mc. 9, 50; Lc. 14, 34 f.); auf den Sauerteig, von dem eine kleine Menge im Stande ist, einen Teig von drei Mass Weizenmehl zu durchsäuern (Lc. 13, 21); auf den Wein, welcher, wenn er jung ist, einen alten Schlauch zu zersprengen vermag (Mc. 2, 22) und welcher, wenn er alt geworden ist, milder schmeckt als der neue (Lc. 5, 39); auf den Flicken von ungewalktem Zeug, welcher sich zusammenzieht und die umgebenden Theile des alten Kleides zerreisst (Mc. 2, 21).

3. Von geringerem Umfange, aber grösserer Wichtigkeit, als diese naturgeschichtlichen, sind die anthropologischen Vorstellungen in den Reden Jesu. Dieselben entsprechen alle der populären Anschauungs- und Ausdrucksweise des Alten Testamentes, welche eben für die Juden zur Zeit Jesu die geläufige war; sie sind flüssig und unentwickelt und bilden keineswegs ein wissenschaftlich durchgebildetes System. Zunächst werden

am Menschen unterschieden der Leib und die Seele (Mt. 6, 25; 10, 28). Die Seele (ψυχή) gilt als Sitz des Lebens, des Ichs des Menschen im allgemeinsten Sinne. Zunächst ist sie speciell die Kraft des äusseren irdischen Lebens, welches den Körper beseelt und den Menschen mit den Thieren von der leblosen Natur unterscheidet. Sie wird durch Speise und Trank erquickt und erfreut und beim Tode dem Menschen abgefordert (Lc. 12, 19—22). Die Seele lieben, suchen, retten oder sie hassen und verlieren (Mc. 3, 4; 8, 35; Lc. 14, 26; Mt. 10, 39; Joh. 12, 25) bedeutet: das äussere irdische Leben fördern und erhalten, beziehungsweise es beeinträchtigen und einbüssen; die Seele hingeben oder hinlegen (Mc. 10, 45; Joh. 10, 11. 15. 17; 13, 37 f.; 15, 13) bedeutet: das äussere irdische Leben aufopfern. Sofern aber daran gedacht wird, dass der Mensch auch nach seinem irdischen Tode noch fortexistiren kann, erscheint die Seele nun auch als der Sitz des den irdischen Lebensbedingungen nicht unterliegenden Ichs des Menschen und eventuell als das Subject des höheren, himmlischen Heilslebens. In diesem Sinne kann Jesus die gewaltsame Entziehung des irdischen Lebens als eine Tödtung des Leibes bezeichnen mit dem ausdrücklichen Zusatze, dass die Menschen die Seele nicht zu tödten vermöchten (Mt. 10, 28). In dieser Verschiedenheit der Bedeutung, welche der Begriff der Seele haben kann, liegt die Lösung für die Paradoxie des durch unsere drei Hauptquellen übereinstimmend überlieferten Ausspruches Jesu: wer seine Seele retten wolle, werde sie verlieren, und wer sie verliere, werde sie retten (Mc. 8, 35; Mt. 10, 39; Lc. 17, 33; Joh. 12, 25); in den Vordersätzen ist die Erhaltung oder Darangabe des äusseren irdischen Lebens, in den Nachsätzen aber der Verlust oder Gewinn eines solchen höheren persönlichen Lebens gemeint, dessen heilvoller Bestand von dem Bestande des irdischen Lebens unabhängig ist. Unter „Ausruhen der Seele" kann das eine Mal das äusserliche Ausruhen der irdischen Lebenskräfte verstanden sein (Lc. 12, 19), das andere Mal die innere Beruhigung, welche der Fromme trotz äusserer Arbeit und Lasten durch demüthige Ergebung in den göttlichen Willen gewinnt (Mt. 11, 29).

Nimmt Jesus auf die bewusste Geistesthätigkeit des Menschen Bezug, so verwerthet er vorzugsweise den Begriff der *καρδία*.

Es ist aber zu beachten, dass die Bedeutung dieses Begriffes bei Jesus, wie auch sonst im Neuen Testamente, entsprechend der Bedeutung des לֵב im Alten Testamente, sich nicht mit der populären Bedeutung unseres deutschen Wortes „Herz" deckt [1]. Denn wir pflegen unter dem „Herzen" im Unterschiede vom Verstande und Willen den Sitz des Gemüthes, der Gefühle zu verstehen, und zwar speciell den Sitz guter, freundlicher Gefühle und Stimmungen (vgl. die uns geläufigen Wendungen: „ein Herz haben für Etwas", „mit dem Herzen bei einer Sache sein", „herzlich, herzlos sein"). Die *καρδία* im Neuen Testamente aber entspricht vielmehr unserem Begriffe „Sinn" oder „Gesinnung", d. h. sie bezeichnet im Allgemeinen den Sitz aller Arten geistiger Thätigkeit und hat so wenig eine gute wie eine üble Nebenbedeutung. So ist dieser Begriff auch in den Reden Jesu verwerthet. In der *καρδία* d. i. der Gesinnung vollzieht sich das überlegende Denken (Mc. 2, 8); aus ihr gehen die bösen Gedanken hervor: Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch u. s. w. (Mc. 7, 21 f.); in ihr wohnt das Begehren, z. B. das sündliche Begehren beim Anschauen eines fremden Weibes (Mt. 5, 28); in ihr hat der Zweifel oder das Vertrauen Gott gegenüber seinen Sitz (Mc. 11, 23); sie erfährt Beunruhigung, Furcht, Trauer und Freude (Joh. 14, 1. 27; 16, 6. 22); sie kann verhärtet (Mc. 8, 17) oder durch Sinnenrausch oder Sorgendruck beschwert sein (Lc. 21, 34), so dass dann die Aufmerksamkeit und das Verständniss des Menschen gehemmt sind; sie befindet sich da, wo sich die Güter des Menschen befinden, sofern sich auf diese Güter sein Denken und Wollen richtet (Mt. 6, 21). Wesentliches Merkmal der *καρδία* ist ihre Innerlichkeit (Mc. 7, 21); *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* (Mt. 11, 29) ist ein Solcher, welcher sich in seiner inneren Gesinnung niedrig hält, d. h. sich gehorsam und demüthig unterordnet, im Unterschied von Einem, welcher sich in äusserlich niedriger Stellung befindet, oder von Einem, welcher nur den Schein der Demuth erweckt ohne aufrichtige Demuth zu haben. Der verborgene Inhalt der Gesinnung äussert sich in den Worten (Mt. 12, 34 f.) oder Handlungen des Menschen (Mc. 7, 21 f.).

[1] Vgl. die Nachweisungen über den alttestamentlichen und den paulinischen Sprachgebrauch in meiner Schrift: die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauche, S. 30 f. u. 133 f.

Diese Aeusserungen können freilich auch heuchlerisch trügen: die Lippen können Gott ehren, während die Gesinnung Gott fern ist (Mc. 7, 6 = Jes. 29, 13); Gott jedoch durchschaut die Gesinnung (Lc. 16, 15).

Das Verhältniss der καρδία zur Seele darf man nicht so auffassen, als bilde die erstere eine selbständige Grösse neben der letzteren. Sondern die Seele umfasst den ganzen Bestand des geistigen Lebens des Menschen und es können auch alle Bethätigungen des geistigen Bewusstseins einfach aus ihr hergeleitet werden: die Stimmungen des Beruhigtseins oder der Unruhe werden in einigen Aussprüchen ebenso der Seele beigelegt (Mt. 11, 29; Joh. 12, 27) wie sonst der καρδία (Joh. 14, 1; 16, 22). Auch in dem Worte Mc. 12, 30, in welchem Jesus die Stelle Deuter. 6, 5 wiedergiebt: „du sollst lieben den Herrn deinen Gott aus deiner ganzen Gesinnung (καρδία) und aus deiner ganzen Seele (ψυχή) und aus deiner ganzen Einsicht (διάνοια) und aus deiner ganzen Kraft (ἰσχύς)" bezeichnen „Gesinnung" und „Seele" nicht zwei verschiedene geistige Vermögen; sondern nur um die Vollständigkeit, in welcher das geistige Leben des Menschen nach allen seinen Seiten für die Liebe zu Gott in Anspruch genommen werden soll, möglichst stark hervorzuheben, wird plerophorisch dieses geistige Leben mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet. Dabei wird mit der ersten Bezeichnung speciell das Moment der Innerlichkeit des gemeinten geistigen Lebens betont, mit der zweiten aber speciell das Moment der Individualität; deshalb reiht sich denn auch passend noch die besondere Hervorhebung des Momentes der denkenden Einsicht und endlich die der Kraft d. h. der Intensität an.

Den Begriff des Geistes (πνεῦμα), welchen Jesus oft mit Bezug auf die göttliche Geisteskraft anwendet, braucht er in den uns überlieferten Aussprüchen nur dreimal, wo ein besonderer Anlass dazu vorlag, mit Bezug auf das menschliche Geistesleben [1]). In dem Worte an die Jünger in Gethsemane: „der

[1]) Der Ausdruck: οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, Mt. 5, 3, würde hierher gehören, wenn wir nicht urtheilen müssten, dass Lc. (6, 20) mit dem einfachen οἱ πτωχοί den Text der Logia genauer wiedergegeben hätte (vgl. zu Log. § 2a. I, S. 53 ff.). Jenes οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι würde übrigens nicht bedeuten: „die Armen an Geist", sondern nach Analogie

Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (Mc. 14, 38) will er die Schwäche der Jünger nicht einfach als eine durch den Körper bedingte, sondern allgemeiner als eine durch den geschöpflichen Wesensbestand bedingte bezeichnen. Deshalb wählt er hier den Ausdruck „Fleisch", welcher auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauchs mit synekdochischer Bedeutung da angewandt wird, wo das schwache, vergängliche, creatürliche Wesen des Menschen bezeichnet werden soll. Durch den beabsichtigten Gegensatz gegen diesen Begriff des Fleisches aber war es gefordert, dass Jesus diejenige Seite des Wesens der Jünger, hinsichtlich deren er ihnen eine muthige und freudige Bereitwilligkeit zuerkannte, welche er aber freilich gegenüber der Schwäche ihres Fleisches als der göttlichen Unterstützung bedürftig beurtheilte, als „Geist" bezeichnete. Denn mit diesem Ausdrucke wurde nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauche das innere, geistige Leben des Menschen, seine Seele, vorzugsweise dann bezeichnet, wenn es nicht sowohl hinsichtlich der Individualität, als vielmehr hinsichtlich der höheren, göttlichen Art und Herkunft in Betracht gezogen werden sollte [1]. Dieser Ausdruck „Geist" bildete deshalb den specifischen begrifflichen Gegensatz gegen den die schwache, geschöpfliche Art betonenden Ausdruck „Fleisch". Es ist also unter dem „Geiste" an unserer Stelle zwar nicht ein sachlich anderes Vermögen verstanden, als welches sonst auch unter der Seele oder der καρδία gemeint wird; wohl aber ist dieses Vermögen unter einem anderen Gesichtspunkte bezeichnet, nämlich sofern es das höhere, von Gott stammende Vermögen ist, gegenüber dem schwachen geschöpflichen Wesensbestande. Ebenso ist in dem nur von Lc. (23, 46) mitgetheilten, an den alttestamentlichen Ausspruch Ps. 31, 6 sich anschliessenden Ausrufe Jesu am Kreuze: „Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist" dieser Begriff „Geist" angewandt,

von ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, Mt. 11, 29, und ähnlichen alttestamentlichen Ausdrücken: „die Armen im Geist" d. h. diejenigen, denen arm zu Muthe ist, die nicht blos äusserlich arm sind und erscheinen, sondern sich arm und bedürftig fühlen und wissen. — Der Ausspruch Lc. 9, 55: „wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?" kommt aus textkritischen Gründen nicht in Betracht.

[1]) Vgl. meine Schrift: „die Begriffe Fleisch und Geist u. s. w.", S. 27 f.

weil es sich eben um die Wiederanheimgabe des von Gott gegebenen Lebens an Gott handelt. In dem von der johanneischen Quelle überlieferten Ausspruche Jesu an die Samariterin endlich: „die wahrhaften Anbeter werden den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten; — — Gott ist Geist, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten“ (4, 23 f.), war die Anwendung des Begriffes „Geist“ zur Bezeichnung des Organes, mit welchem die Menschen die Gottesverehrung vollziehen müssen, gefordert, um die Wechselbeziehung zwischen der Art dieses Organes der Verehrung und der Art des Gegenstandes derselben kräftig hervortreten zu lassen. Aber auch hier ist der Sache nach unter dem Geiste, in welchem die Anbetung geschieht, nichts anderes verstanden, als was Mc. 12, 30 unter der ganzen Gesinnung, der ganzen Seele, der ganzen Einsicht, der ganzen Kraft, aus welcher der Mensch Gott lieben soll, gemeint ist.

4. Auch den überlieferten Vorstellungen über ausserirdische, aber zu den Menschen in Beziehung stehende Geistwesen theils guter theils böser Art, hat sich Jesus angeschlossen. Zwar die Bedeutung dieser Geistwesen für die Herstellung oder Hemmung der heilvollen Gemeinschaft der Menschen mit Gott hat er ganz anders beurtheilt als seine jüdischen Zeitgenossen: dies wird uns später bei der Darstellung des eigentlichen Inhaltes der Lehre Jesu entgegentreten. Aber hinsichtlich der Existenz, der Beschaffenheit und der allgemeinen Art der Wirksamkeit dieser Wesen hat er einfach die gangbaren Anschauungen seiner Volksgenossen angenommen.

Nur Weniges erfahren wir aus den gut bezeugten Aeusserungen Jesu über seine Vorstellungen von den Engeln. Er nennt sie „die heiligen Engel“ (Mc. 8, 38), „die Engel im Himmel“ (Mc. 12, 25; 13, 32), betrachtet sie also als zu Gott gehörige, in seliger Gemeinschaft mit Gott befindliche Wesen. Sein Wort an die Sadducäer, dass die von den Todten Auferstandenen weder freien noch sich freien lassen, sondern wie Engel im Himmel sind (Mc. 12, 25), zeigt, dass er sie nicht mit einer solchen sinnlichen Natur bekleidet, nicht mit solchen sinnlichen Begierden behaftet denkt, wie die irdischen Menschen, und deshalb auch nicht in den durch die sinnliche Natur der Menschen begründeten Beziehungen zu einander stehend. Dass er sie mit

einer zwar höheren als der menschlichen, aber doch nur beschränkten Erkenntniss vorstellt, beweist seine Aeusserung: über den Tag oder die Stunde der Parusie wisse Niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel (Mc. 13, 32). Als Repräsentanten der Machtherrlichkeit Gottes lässt er sie erscheinen, wenn er ausspricht, dass der Menschensohn bei seiner Parusie in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln kommen werde (Mc. 8, 38). Als hülfreiche Wesen, welche den Menschen das von Gott ihnen bestimmte Gute vermitteln, denkt er sie, wenn er in der Parabel vom armen Lazarus erzählt, Engel hätten ihn, als er gestorben, in Abrahams Schooss getragen (Lc. 16, 22). In dem Spruche Mt. 18, 10 [1]): „sehet zu, dass ihr nicht einen dieser Kleinen geringschätzet; denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel", wird die Vorstellung von Schutzengeln dargeboten (vgl. Act. 12, 15), welche einzeln zu den einzelnen Menschen gehören und auf das Wohl derselben bedacht sind. In dem nur durch unseren ersten Evangelisten berichteten Worte Jesu an den bei der Verhaftung in Gethsemane mit dem Schwerte dreinschlagenden Jünger, dass ihm der Vater sofort mehr denn zwölf Legionen Engel zuschicken könnte (Mt. 26, 53), sind die Engel als die Vermittler der wunderbaren Machterweise Gottes vorgestellt.

Den heiligen Engeln Gottes, welche für das Wohl der Menschen wirken, stehen nach der Vorstellung Jesu der Satan und seine Engel, die Dämonen oder unreinen Geister, gegenüber. Jesus denkt dieselben als Wesen von übermenschlichem Vermögen, zu einem Reiche vereinigt durch das gemeinsame Interesse des Kampfes gegen das Reich Gottes (Mc. 3, 23 ff.). Er nimmt von ihnen zuerst an, dass sie entsprechend ihrer eigenen sittlich bösen Art auch auf die Menschen eine zum Bösen verführende Wirksamkeit ausüben. Solche Situationen, welche eine starke Reizung zum Bösen enthalten, beurtheilt er als vom Satan bewirkte Anfechtungen. In der wahrscheinlich auf eigenen Aeusserungen Jesu beruhenden Erzählung unseres ersten und dritten

[1]) Ueber die Möglichkeit, dass dieser Spruch mit in den Logia überliefert war, vgl. zu Log. § 28 b. I, S. 154 f.

Evangelisten von den Versuchungen Jesu gleich nach seiner Taufe (Mt. 4, 1 ff.; Lc. 4, 1 ff.), werden die verkehrten Anschauungen und Motive, welche ihn damals an der Gewissheit seines messianischen Berufes irre zu machen drohten, als Versuchungen durch den Teufel hingestellt. Marcus (8, 33) überliefert das abweisende Wort Jesu an Petrus, als derselbe ihn von dem Gedanken der Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens abzubringen versuchte: „weiche hinter mich, Satan!" Die Logia (Lc. 22, 31) berichten, dass Jesus bei der letzten Mahlzeit dem Petrus mit Bezug auf die den Jüngern jetzt bevorstehende Anfechtung gesagt habe: „siehe der Satan hat eurer begehret, euch zu sichten wie den Weizen". Und nach der johanneischen Quelle (14, 30) hat er mit Bezug auf die an ihn selbst bei seinem Todesleiden herantretende Anfechtung gesagt: „es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir". Man ersieht speciell aus den Stellen Mc. 8, 33 und Joh. 14, 30, dass Jesus in einfacher Kürze des Ausdrucks wie von einem unmittelbaren Herankommen des Satans auch da redet, wo doch offenbar die gemeinten Versuchungen mittelst der Worte oder Handlungen anderer Menschen in natürlicher Form geschehen. Er will das Urtheil ausdrücken, dass die Aufforderungen und Anlässe, von denen er erkennt, dass sie ihn von seiner treuen Pflichterfüllung im messianischen Berufe abtrünnig zu machen versuchen, aus einem bösen, gottfeindlichen Principe stammen und ein böses, gottfeindliches Endziel haben; und dieses Urtheil kleidet sich nun bei ihm, gemäss der ihm wie seinen Jüngern geläufigen Vorstellung von dem Satan als dem persönlichen Principe des Bösen und des Widerstandes gegen Gott, in jene Worte, welche den Satan als den direct versuchenden erscheinen lassen. Ich meine keineswegs, dass diese Verwerthung der Satansvorstellung von Jesus nur im Sinne einer bildlichen Ausdrucksweise geschehen sei; vielmehr scheint es mir über allen Zweifel erhaben zu sein, dass er mit seinen Volksgenossen eine wirkliche Existenz des Satans angenommen und demgemäss in jenen einzelnen Fällen auch eine Mitwirkung desselben vorausgesetzt hat. Nur ist aus der Ausdrucksweise jener Stellen Mc. 8, 33 und Joh. 14, 30 zu schliessen, dass auch wenn Jesus seinen Jüngern von dem versucherischen Herantreten des Satans an ihn gleich nach seiner

Taufe erzählte, er doch natürlich nicht ein directes sichtbares Kommen des Teufels selbst gemeint hat, so nahe auch den Hörern eine solche Missdeutung seiner drastisch das Princip hervorhebenden Darstellung liegen mochte. — Durch die Bezeichnung als „Fürst der Welt“, welche sich in der johanneischen Quelle ausser an der angeführten Stelle 14, 30 auch noch 12, 31 u. 16, 11 findet, wird der Teufel als derjenige charakterisirt, welcher die Welt, sofern sie dem Willen und der Offenbarung Gottes feindselig ablehnend gegenübersteht, bei ihrem gottwidrigen Verhalten anleitet und beherrscht. Und dieselbe Anschauung liegt vor Joh. 8, 44, wo Jesus den Teufel als Menschenmörder von Anfang her und nicht im Rechten (ἀλήθεια) Stehenden, sondern das Verkehrte Redenden bezeichnet, und wo er die ungläubigen Juden als Abkömmlinge des Teufels beurtheilt, weil sie die gleiche böse Art an sich haben und das gleiche böse Verhalten üben wie jener.

Neben dieser Verführung zum Bösen kennt Jesus aber noch eine andere Art der Wirksamkeit des Teufels und seiner bösen Geister auf die Menschen, nämlich dass sie den Menschen Uebel aller Art zufügen. Der Teufel ist „der Feind“ κατ᾽ ἐξοχήν, welcher gemäss seiner eigenen Bosheit den Menschen überhaupt Schaden zu bringen sucht (Lc. 10, 19). Je fremdartiger uns diese Vorstellung ist, dass zum Begriffe des Teufels und der Dämonen noch eine andere Art von übler Wirksamkeit als die auf sittlich-religiöse Schädigung der Menschen gerichtete gehört, desto wichtiger ist es hervorzuheben, dass Jesu die Vorstellung von einer auf Herstellung nicht eines sittlich bösen, sondern eines anderweitig üblen, unglücklichen Zustandes der Menschen abzweckenden Wirksamkeit der dämonischen Wesen ganz geläufig ist. Aber Jesus hat diese Vorstellung nicht etwa erst seinerseits neu aufgestellt und entwickelt, sondern hat sie aus der populären Anschauungsweise seiner Volksgenossen übernommen [1]). Insbesondere betrachtet er, dieser populären Auffassung entsprechend,

[1]) Zu vergleichen ist namentlich, wie Paulus von solchen auf Schädigung des Fleisches abzielenden Wirkungen des Satans oder des Satansengels zu reden weiss, welche so wenig zur sittlich-religiösen Schädigung des Menschen gereichen, dass sie vielmehr bei dem in sittliches Ver-

Krankheiten als Wirkungen von Dämonen. Im Allgemeinen kann wohl auf alle Krankheiten diese Betrachtungsweise angewandt werden; hinsichtlich der Frau, welche achtzehn Jahre lang den „Geist der Schwäche“ hat, gebückt zu gehen und sich nicht vollständig aufrichten zu können (Lc. 13, 11), urtheilt Jesus, der Satan habe sie gebunden die achtzehn Jahre (V. 16). Aber speciell wird bei gewissen aussergewöhnlichen Krankheitserscheinungen, namentlich bei intermittirenden, angenommen, dass der Mensch von einem Dämon, oder in besonders schlimmen Fällen von vielen Dämonen, so in Besitz genommen und bewohnt sei, dass er zum machtlosen Gegenstand ihrer unheilvollen Tücken und zum willenlosen Organe ihrer Aeusserungen gemacht sei (vgl. besonders Mc. 5, 2—5; 9, 17 f. 22). Dass Jesus mit Kranken, die in diesem speciellen Sinne als Dämonische galten, während seiner Wirksamkeit vielfach zu thun gehabt und dass er auch selbst sie als von wirklichen Dämonen Besessene beurtheilt und behandelt hat und wegen dieser Auffassung in ihrer Bekämpfung eine besondere Aufgabe für sich und seine Jünger gesehen hat, kann nach unseren Quellen nicht zweifelhaft sein (vgl. Mc. 1, 23 ff. 34; 3, 11 f. 15. 22 ff.; 6, 7; Lc. 10, 17—20; 11, 14 ff.; 13, 32). Einen sehr charakteristischen Ausdruck findet diese Anschauungsweise in dem Parabelworte von dem Dämon, der bei seiner Rückkehr zu dem Menschen, von welchem er einmal ausgefahren ist, sieben andere schlimmere Geister mitbringt (Mt. 12, 43 ff.) [1]. Wollen wir diesen Ausspruch unserem Verständnisse zugänglich machen, so müssen wir, die Anschauungsweise Jesu in die uns geläufige umsetzend, von einer Krankheit reden, welche, nachdem sie von einem Menschen gewichen ist, doch über kurz oder lang, wenn noch eine Disposition für sie im Menschen vorhanden geblieben ist, ihn von Neuem ergreift und bei solchem Rückfalle mit verstärkter Heftigkeit auftritt. Eine analoge Erfahrung, meint Jesus, werden auch seine ungläubigen Zeitgenossen machen: sie scheinen jetzt

derben gerathenen Menschen auf die Errettung seines Geistes am Tage des Gerichtes (1. Cor. 5, 5) oder bei dem der Gefahr der Ueberhebung ausgesetzten Apostel auf die Bewahrung seiner Demuth und seines alleinigen Vertrauens auf die göttliche Kraft abzwecken (2. Cor. 12, 7).

[1]) Vgl. Log. § 12 e u. zu § 12 b. I, S. 101 ff.

den Gerichten, welche früher das israelitische Volk heimgesucht haben, völlig entrückt zu sein; aber es wird vielmehr ein nur um so schwereres Gericht über sie hereinbrechen (V. 45 b.). Es ist mit Bezug auf alle für dämonisch geltenden Menschen festzuhalten, dass nicht die Unglücklichen, welche von den Dämonen besessen und beherrscht werden, wegen dieser Erfahrung als sittlich böse betrachtet werden; sondern böse sind nur die Dämonen selbst, welche die armen Menschen tückisch quälen.

Wir können für diese Vorstellungen Jesu über die Bedingtheit von Krankheiten und Uebeln durch dämonische Wesen wohl einen allgemeineren Grund angeben. Es fehlt Jesu, ebenso wie seinen jüdischen Zeitgenossen, eine solche Vorstellung von dem allgemeinen naturgesetzlichen Zusammenhange der irdischen Erscheinungen, wie sie die Grundlage unserer gegenwärtigen Naturforschung bildet, und ein solches Streben nach Erkenntniss der natürlichen Bedingungen der einzelnen Erscheinungen, ein solches Voraussetzen des, wenn auch unerkennbaren, Vorhandenseins dieser natürlichen Bedingungen, wie es uns modernen Menschen geläufig ist und selbstverständlich erscheint. Die gewöhnlichen Naturerscheinungen, bei denen der Zusammenhang zwischen den bedingenden Ursachen und den entsprechenden Wirkungen deutlich zu Tage liegt, werden natürlich auch von Jesus ebenso einfach naturgesetzlich aufgefasst, wie von uns; man denke nur an seine Erzählung von dem Samen, dessen Aufgehen und Fruchtbringen sich nach der Beschaffenheit des Bodens und den übrigen Umständen richtet (Mc. 4, 3 ff.). Aber der Gedanke der Allgemeinheit dieser naturgesetzlichen Wechselbeziehung der irdischen Erscheinungen, der den allmählichen Erwerb der späteren, bis auf unsere Zeit gehenden, wissenschaftlichen Naturforschung und erkenntnisstheoretischen Ueberlegung bildet, hat dem Vorstellungskreise Jesu noch ganz fern gelegen. Deshalb bietet sich ihm, wie seinen damaligen Volksgenossen, bei ungewöhnlichen, räthselhaften Erscheinungen schnell die Erklärung dar, ein unsichtbares höheres Wesen wirke ein und stelle durch seine höhere Macht die auffallenden Erscheinungen her. Die fromme Beurtheilung, welche bei allem irdischen Geschehen die unmittelbare Bedingtheit durch den Willen Gottes und die sichere Abzweckung auf das Heil der Kinder Gottes

erkennt, wird bei Jesus, wie wir später sehen werden, durch das Mehr oder Minder der Vorstellung von dem naturgeschichtlichen Zusammenhange der Dinge schlechterdings nicht berührt.

5. In das Gebiet der aus der populären Anschauungsweise einfach übernommenen Vorstellungen über den Bestand der geschaffenen Welt, gehört auch die Vorstellung vom Hades hinein, welche Jesus in der Erzählung vom reichen Manne und armen Lazarus verwendet (Lc. 16, 22 ff.). Jesus will ja bei dieser Erzählung nicht eine Belehrung über die Beschaffenheit des Hades geben; sondern er will den Gedanken ausführen, dass sich das Urtheil Gottes über die Menschen garnicht nach ihrem Ansehen unter den anderen Menschen richtet, vielmehr demselben gerade entgegengesetzt sein kann (Lc. 16, 15). Diesen Gedanken veranschaulicht er an dem Beispiele zweier Menschen von verschiedenster irdischer Glücksstellung, welche nach ihrem Tode, wo das Urtheil Gottes über sie in Erscheinung tritt, in eine ihrer irdischen Stellung völlig entgegengesetzte Lage kommen. Auf diesen Contrast zwischen der Stellung der beiden Menschen bei Lebzeiten und nach dem Tode kommt es Jesu an und er schildert diesen Contrast gemäss den allgemeinen Vorstellungen über die Form der Fortexistenz nach dem Tode, welche seinen Zuhörern geläufig sind. Sowohl Lazarus als auch der Reiche kommen in den einen Hades; aber dieser Hades ist nicht mehr, wie der Scheol in der alttestamentlichen Anschauung, ein Reich unterschiedslosen Dunkels und Unheils für alle seine Bewohner, wo auch der Fromme Gott nicht mehr loben kann; sondern er erscheint gemäss der fortgeschrittenen jüdischen Anschauung, welche eine gewisse Vergeltung für das irdische Leben schon im Zustande gleich nach dem Tode fordert, als getheilt in zwei neben einander liegende, aber durch eine unübersteigliche Kluft von einander getrennte Orte, einen Ort der Seligkeit und einen Ort der Qual. Lazarus kommt in Abrahams Schooss d. i. an den bevorzugten Platz in dem Aufenthalte der Seligen; der reiche Mann kommt an den Ort der Qual, wo er in Feuersglut brennenden Durst leidet. Ob auch die Vorstellung, dass die Bewohner der beiden getrennten Hadesorte einander sehen und mit einander reden können, in der gewöhnlichen jüdischen An-

schauung vom Hades begründet war, muss man wohl dahingestellt sein lassen; überwiegend wahrscheinlich ist es, dass Jesus selbst diese Vorstellung mit einer so zu sagen poetischen Licenz nur für den Zweck der Fortführung seiner Parabel gebildet hat, nämlich um die Beurtheilung des erzählten Falles und die praktische Lehre, die aus ihm entnommen werden soll, nicht erst als nachträgliche Reflexion an die Erzählung anzuhängen, sondern in einfacher Weise in die Erzählung selbst einzugliedern. — Andere Aeusserungen Jesu über den Hades, aus welchen wir für die in dieser Lazaruserzählung dargebotene Anschauung vom Hades eine wesentliche Ergänzung gewinnen könnten, sind uns nicht überliefert. Nur durch Lucas (22, 43) ist das Wort Jesu an den mitgekreuzigten Uebelthäter überliefert: „heute wirst du mit mir im Paradiese sein", wo unter dem Paradiese der Ort der Seligkeit im Hades verstanden ist. In dem durch die Logia mitgetheilten Worte Jesu über Kapharnaum, dass sie, die bis zum Himmel erhöhte Stadt, bis zum Hades hinuntergestossen werden solle (Lc. 10, 15) ist der Hades als der am Tiefsten, nämlich unter der Erde, liegende Ort bildliche Bezeichnung für den Zustand völligster Erniedrigung. Ebenso sind in dem Worte an Petrus, welches wir vielleicht als gut überliefert betrachten dürfen: „du bist Fels und Hadesthore werden dir nicht überlegen sein" (Mt. 16, 18) [1]) die Thore des Hades, weil sie unerschütterlich die einmal in das Todtenreich Aufgenommenen festhalten, populäre bildliche Bezeichnung für die grösste Festigkeit.

6. Endlich sind in diesem Zusammenhange die auf vergangene geschichtliche Thatsachen bezüglichen Vorstellungen Jesu zu berücksichtigen. Was uns von ihnen überliefert ist, beschränkt sich auf den im Alten Testamente gegebenen Geschichtsstoff und es ist auch hier nur das Eine bemerkenswerth, dass Jesus in seinem Berufe keinerlei Aufforderung gefunden hat, an dieser von seinen Volksgenossen unbeanstandet aufgenommenen geschichtlichen Ueberlieferung eine Kritik zu üben. Er nimmt Bezug auf die Ermordung Abels (Lc. 11, 51; vgl. Joh. 8, 44), auf die Sintfluth und den Untergang Sodoms (Lc.

1) Vgl. zu Log. § 47. I, S. 180 f.

17, 26 ff.; vgl. 10, 12), auf die Einführung der Beschneidung durch die Patriarchen und ihre Sanctionirung durch Mose (Joh. 7, 22), auf die Freude Abrahams über die empfangene messianische Verheissung (Joh. 8, 56), auf die von Mose beim Dornbusch erlebte Vision (Mc. 12, 26), auf das Mannaessen in der Wüste (Joh. 6, 49. 58; vgl. V. 31 ff.), auf die Erhöhung der ehernen Schlange durch Mose (Joh. 3, 14), auf Davids Geniessen der Schaubrote im Gotteshause (Mc. 2, 25 f.), auf Salomos Pracht (Mt. 6, 29) und auf den Besuch der Königin von Saba, um seine Weisheit zu hören (Lc. 11, 31), auf die Sendung des Elia zu der Wittwe von Sarepta und auf die Heilung des aussätzigen Naëman durch Elisa (Lc. 4, 25 ff.), auf die Gerichtspredigt des Propheten Jona bei den Niniviten (Lc. 11, 29. 30. 32), auf die steten Verfolgungen der Propheten durch die Israeliten bis zu dem am Schlusse des Alten Testaments (2 Chron. 24, 21) berichteten Morde des Sacharja im Tempelvorhofe (Lc. 11, 47—51; 13, 33 f.). Natürlich entspricht dieser einfachen Aufnahme des im Alten Testamente überlieferten Geschichtsstoffes auch die Annahme der überlieferten Vorstellungen über die Entstehung der Schriften des Alten Testaments: für Jesus ist Mose der Verfasser der ganzen Gesetzsammlung (Mc. 1, 44; 7, 10; 10, 3 ff.; 12, 26), David der Dichter des Psalm 110 (Mc. 12, 36).

Also überall, wo wir die Vorstellungen Jesu über den natürlichen Bestand und bisherigen Verlauf der Welt in Betracht ziehen, bestätigt sich uns das Urtheil, dass Jesus diese Vorstellungen nicht irgendwie selbständig zu untersuchen, zu reinigen oder zu bereichern gestrebt hat. Er musste sie in seiner Lehre verwenden, aber er hat sie nicht zu selbständigen Gegenständen seiner Lehre werden lassen. Er hat sie aufgenommen, wie sie ihm und seinen Volksgenossen durch die einfache Beobachtung oder durch die Ueberlieferung dargeboten waren, nicht um ihnen durch diese Aufnahme eine offenbarungsmässige Sanction zu geben, sondern nur um die Aufmerksamkeit seiner selbst und seiner Hörer ganz zu concentriren auf das, was den wahren Gegenstand seiner offenbarenden Verkündigung bilden sollte: auf das Evangelium vom Reiche Gottes.

Dritter Abschnitt.

Die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes im Allgemeinen.

Cap. 1. Das Thema der Verkündigung Jesu und seine Ausführung im Allgemeinen.

1. Marcus charakterisirt am Anfange seines Berichtes den Inhalt der Verkündigung, mit welcher Jesus aufgetreten ist, folgendermassen (1, 14 f.): „Jesus kam nach Galiläa, predigend das Evangelium Gottes, verkündigend: erfüllt ist die Zeit und genaht hat sich das Reich Gottes; übet Sinnesänderung und setzet euer Vertrauen auf das Evangelium". Die frohe Botschaft Gottes, welche Jesus predigte, war die Botschaft vom Reiche Gottes; diese Botschaft aber liess er in der Gestalt ergehen, dass er einerseits von der Thatsache der nun eintretenden Verwirklichung dieses Reiches redete und andrerseits Forderungen aufstellte, die man angesichts dieser Thatsache zu erfüllen habe. Der ganze uns überlieferte Inhalt der Lehre Jesu lässt sich unter das hier bezeichnete allgemeine Thema und die beiden Gesichtspunkte der Ausführung desselben subsumiren: seine Verkündigung vom Reiche Gottes enthielt theils Belehrungen über den Bestand dieses Reiches, über sein Wesen, seine Verwirklichung und seine Entwicklung, theils Ermahnungen zur Leistung der Bedingungen der Zugehörigkeit zu diesem Reiche. Denn Jesus wollte nicht eine blos theoretische Erkenntniss des Reiches Gottes als einer Grösse, welcher die Hörer unbetheiligt

gegenüberständen, wecken, sondern wollte der praktischen Aufrichtung dieses Reiches unter den Hörern dienen, und deshalb zielte seine Belehrung immer auf den Antrieb für die Hörer ab, sich selbst zu Gliedern dieses Reiches zu machen. Wenn in den Reden des vierten Evangeliums auch der Titel des Reiches Gottes selbst nur einmal am Anfange vorkommt (3, 3 u. 5), so ordnet sich doch der Sache nach auch der ganze Inhalt dieser Reden, ihre Bezeugung der messianischen Bedeutung Jesu und ihre Aufforderung zum Glauben an ihn, dem allgemeinen Thema des Reiches Gottes und jenen beiden Seiten seiner Ausführung unter.

Der Begriff des Reiches Gottes war den Juden zur Zeit Jesu ein bekannter. Man verstand darunter den Zustand, in welchem die Königsherrschaft Gottes über sein Volk, wie sie von den Frommen Israels immer als das normale Verhältniss zwischen Gott und seinem Volke betrachtet und erstrebt war (Ex. 19, 6), zur vollendeten, idealen Verwirklichung kommen würde (Dan. 2, 44), also den Zustand, in welchem die Verheissungen der alttestamentlichen Propheten, die religiösen Hoffnungen des jüdischen Volkes ihre Erfüllung finden würden [1]. Wenn Jesus diesen bekannten Begriff zum Mittelpunkte seiner Predigt machte und das Nahegekommensein des Reiches Gottes verkündigte, so war dadurch nicht ausgeschlossen, dass er von Anfang an sich dessen bewusst war, das Reich Gottes in der besonderen Art, wie er es meine, weiche doch sehr ab von den Vorstellungen seiner jüdischen Zeitgenossen über dieses Reich. Er wollte aber durch die Aufnahme jenes Begriffes seine Predigt in eine gleich erkennbare Beziehung zu den auf die alttestamentlichen prophetischen Verheissungen sich begründenden Heilshoffnungen seiner Zeitgenossen setzen, wollte den Anspruch kund thun, dass in dem Reiche Gottes, wie er es verkündige, jene Hoffnungen ihre wahre, eigentliche Erfüllung fänden. Denn er war von der Gewissheit durchdrungen, dass in dem Zustande,

[1] Ueber die Verwendung des Begriffes der Königsherrschaft oder des Königreiches Gottes bei den Israeliten in der früheren Zeit und zur Zeit Jesu vgl. Schürer, in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1876, S. 166 ff. und Geschichte des jüdischen Volkes II. S. 453; Cremer, bibl.-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität, u. d. W. *βασιλεία*.

welchen er verkündigen und herbeiführen wollte, die allgemeine Idee jenes Reiches Gottes, d. i. die Idee eines von Gott hergestellten Zustandes, in welchem Gott sein vollendetes Heil an einer Gemeinschaft von Menschen, die ihrerseits in wahrer Gerechtigkeit den Willen Gottes erfüllten, erweisen würde, ihre höchste, vollendete Verwirklichung erlange.

Natürlich musste diese mit den höchsten Ansprüchen auftretende, die grössten Erwartungen erregende Verkündigung Jesu zunächst Allen, zu denen sie gelangte, wie ein grosses Räthsel entgegentreten. Nicht nur diejenigen, welche überhaupt dem ungelehrten und niedriggestellten Zimmermanne aus Nazareth weder die prophetische Erleuchtung, über das Reich Gottes Aufschlüsse geben zu können, noch die Macht, selbst etwas zur Herstellung dieses Reiches beizutragen, zutrauen wollten, sondern auch solche, welche seiner Predigt mit hoffnungsfreudigem Vertrauen entgegenkamen und sich ihm als lernbegierige Jünger anschlossen, mussten die Frage stellen, worauf sich das Recht und die Wahrheit seiner Verkündigung vom Reiche Gottes gründe und in welchem besonderen Sinne dieses von ihm verkündigte Reich gedacht werden solle. Wir müssen auch berücksichtigen (was uns unsere frühere Darstellung der religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu vor Augen geführt hat), dass für die jüdischen Zeitgenossen Jesu die allgemeine Idee des Reiches Gottes nicht in einer sicheren, einheitlichen und abgeschlossenen Ausbildung und Näherbestimmung vorlag, dass vielmehr speciell hinsichtlich der Erwartung des messianischen Königs, hinsichtlich der Beurtheilung des Verhältnisses des erhofften persönlichen Heiles der einzelnen Frommen zu der Verwirklichung des nationalen Heiles in der messianischen Endzeit und hinsichtlich der Betonung des sittlich-religiösen Charakters des erwarteten Heilszustandes die jüdischen Hoffnungen mannigfach und bedeutsam auseinander gingen. Also in Betreff ihrer Stellung zu allen diesen Punkten bot die Verkündigung Jesu von dem Genahtsein des Reiches Gottes zunächst ein Problem dar und konnte sie sehr verschiedenartige Vorstellungen und Erwartungen erregen. Die Botschaft Jesu war einer näheren Erklärung und Begründung bedürftig.

2. Es ist nun für das Verständniss des organischen Zusammenhanges, in welchem Jesus selbst seine zu dieser Erklärung und Begründung der Botschaft vom Reiche Gottes dienende Lehre aufgefasst und dargeboten hat, besonders wichtig zu beachten, dass er nicht von der Behauptung seiner eigenen Messianität und der in seiner messianischen Person gegebenen principiellen Verwirklichung des Reiches Gottes ausgegangen ist und hieran erst seine Belehrung über die Art des Heiles und über das Wesen der Gerechtigkeit in dem von ihm aufzurichtenden messianischen Reiche angeknüpft hat, sondern dass er umgekehrt zuerst die besondere Art des Heiles und der Gerechtigkeit in dem von ihm gemeinten Reiche Gottes und die Bedingungen des Eintrittes in dieses Reich verständlich zu machen gesucht hat, während er mit der Kundgebung seiner eigenen Messianität zunächst geflissentlich zurückgehalten hat. Gegenüber der in der kirchlichen Ueberlieferung herrschend gewordenen Auffassung des vierten Evangelisten, wonach Jesus sowohl seitens des Täufers gleich als Messias offenbar gemacht worden ist als auch sich selbst von Anfang an direct als Messias kundgegeben hat, muss für uns die klare und consequente Darstellung des Marcus massgebend sein, wonach Jesus am Anfange seiner Wirksamkeit weder von dem Täufer noch von seinen Jüngern als Messias erkannt worden ist, noch auch sich selbst als solchen bezeichnet hat, vielmehr die vorzeitigen Kundgebungen der Dämonischen unterdrückt hat, dann erst in einem verhältnissmässig vorgeschrittenen Stadium seiner Wirksamkeit in dem engsten Kreise seiner Jünger messianische Anerkennung gefunden hat, aber auch hier die weitere Kundgebung seiner Messianität ausdrücklich untersagt hat, und endlich erst am Schlusse seiner Wirksamkeit angesichts der ihm drohenden Katastrophe offen mit seinem messianischen Anspruche hervorgetreten ist und die öffentliche messianische Huldigung der Seinen angenommen hat [1]. Je weniger Jesus sonst seine Lehrverkündigung in systematischer Ordnung gegeben hat, desto bedeutsamer ist es, dass er hinsichtlich seiner Messianität, die ihm selbst doch seit dem Tauferlebnisse eine unzweifelhafte Gewissheit war, den methodischen Lehrgang eingehalten hat,

[1]) Vgl. I, S. 3 ff. u. 311—316.

sie nicht von vornherein und direct auszusprechen, sondern ihr Verständniss durch Belehrungen über das Wesen und das Kommen des Reiches Gottes im Allgemeinen allmählich vorzubereiten, um womöglich eine selbständige, nicht blos auf Annahme einer autoritativen Behauptung, sondern auf Erkenntniss der wahren Gründe beruhende Anerkennung derselben seitens Anderer hervorzurufen. Hätte Jesus sich gleich deutlich als den Messias hingestellt, so hätten sich gemäss den herrschenden jüdischen Vorstellungen von der Art des erhofften messianischen Reiches an seine Person Erwartungen angeknüpft, wie er sie nicht erfüllen konnte und wollte; wenn er aber zuerst eine rechte Erkenntniss von der Art des messianischen Reiches, so wie er dasselbe meinte, eröffnet hatte, so konnte auch die parodoxe Form, in welcher er selbst das Messiasideal verwirklichte, doch als die richtige und nothwendige, weil der wahren Art des Reiches Gottes entsprechende, verstanden werden.

Wir dürfen zwar nicht denken, dass es für Jesus von Anfang an festgestanden habe, während der längsten Zeit seiner Lehrwirksamkeit die öffentliche Kundgebung seines messianischen Anspruches zurückzuhalten. Wir müssen vielmehr berücksichtigen, wie ausserordentlich kurz die öffentliche Lehrwirksamkeit Jesu war und wie — nach menschlichem Urtheil — vorzeitig dieselbe ihren Abschluss fand, als sie, nach dem Massstabe der Laufbahnen anderer Religionsstifter und Reformatoren gemessen, noch in ihrem Anfangsstadium stand und Jesus, nach dem ersten Auf- und Abwogen des Erfolges, gerade einen ersten kleinen Stamm solcher Anhänger gewonnen hatte, die aus dem vertrauensvollen Verständniss seiner Verkündigung vom Reiche Gottes auch die Erkenntniss der Messianität seiner Person erschlossen. Jesus ist nicht deshalb erst am Schlusse seiner Wirksamkeit mit seinem messianischen Anspruche offen hervorgetreten, weil er eben jetzt erst die Katastrophe seines Lebens als nahe bevorstehend erkannte, sondern diese Katastrophe ist vielmehr deshalb eingetreten, weil Jesus, nachdem er seine Jünger zum rechten Verständniss seiner Messianität zu erziehen gesucht hatte, jetzt mit seinem messianischen Anspruche offen hervortrat. So wurde die vorbereitende Anfangszeit seines Wirkens, in welcher er die öffentliche Kundgebung seines mes-

sianischen Anspruches zurückgehalten hatte, um ein desto richtigeres und tieferes Verständniss desselben zu begründen, thatsächlich zu der Hauptzeit seines Wirkens, und das öffentliche Hervortreten als Messias, welches nach menschlichem Ermessen den Uebergang zu seiner öffentlichen messianischen Laufbahn hätte bilden sollen, wurde thatsächlich der Uebergang zum Abschlusse seiner messianischen Laufbahn auf Erden. Ich meine keineswegs, dass Jesus als er mit seinem messianischen Anspruche offen hervortrat, speciell bei seinem letzten messianischen Einzuge in Jerusalem, seinen nahe bevorstehenden Tod nicht geahnt hätte; nach unseren evangelischen Quellenberichten hat er vielmehr schon früher den Eintritt dieser Katastrophe deutlich vorausgesehen und demgemäss nun auch die nothwendige Kundgebung seiner Messianität in eine bestimmte Zweckbeziehung zu dieser Katastrophe gesetzt. Ich möchte nur hervorheben, dass die uns auf den ersten Blick so auffallende Zurückhaltung seiner offenen messianischen Selbstbezeugung bis kurz vor seinem Tode, trotzdem er doch das Bewusstsein hatte, der Messias zu sein, und Anerkennung als solcher erstrebte, dann ihre psychologische Befremdlichkeit verliert, wenn wir bedenken, dass die Zeit dieser Zurückhaltung doch eine verhältnissmässig sehr kurze war, weil eben die Wirksamkeit Jesu einen so frühzeitigen Abschluss fand.

Die Möglichkeit hierzu aber, dass Jesus zuerst eine Zeit lang seine eigene messianische Selbstbezeugung zurückhielt und eine allgemeine Verkündigung vom Reiche Gottes ergehen liess, bei welcher er nicht gleich bestimmt vom Messias dieses Reiches redete, war dadurch gegeben, dass bei den Juden zur Zeit Jesu, wie wir oben gesehen haben [1]), die Messiasvorstellung zu der allgemeinen Erwartung der verheissenen heilvollen Endzeit im Verhältnisse einer solchen näheren Bestimmung stand, welche zwar in der Regel, aber doch nicht allgemein angenommen wurde und deren Nichtberücksichtigung deshalb auch nicht als das Fehlen eines selbstverständlichen und nothwendigen Wesensmerkmales des Reiches Gottes empfunden wurde. Natürlich regte die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes bei den Hörern

1) Vgl. S. 39 ff.

die Frage auf, wie es sich mit dem Messias in diesem verkündeten Reiche verhalten werde. Es war aber nicht nothwendig, dass Jesus gleich von vornherein eine Beantwortung dieser Frage bereitstellte.

Man darf nicht einwenden, dass, wie Jesus jedenfalls sich selbst als den Begründer des Reiches Gottes gedacht habe, von welchem der Bestand dieses Reiches auf Erden abhängig sei und im Anschlusse an welchen allein Andere zu rechten Gliedern dieses Reiches würden, und wie auch ihm selbst erst auf Grund des gewonnenen Bewusstseins seiner eigenen Messianität die Gewissheit der nunmehrigen Verwirklichung des Reiches Gottes aufgegangen sei, so es doch auch für seine Verkündigung an Andere der methodisch richtige Weg gewesen wäre, zuerst sich selbst als den Messias erkennen zu lehren und daraus dann die Erkenntniss des durch ihn begründeten Reiches Gottes abzuleiten. Denn hiergegen gilt, dass der Messias von den Juden überhaupt, und so auch von Jesus selbst, immer in dem Verhältnisse eines Mittels zu dem Zwecke des Reiches Gottes vorgestellt worden ist. Wenn auch in der Wirklichkeit das Mittel dem Zwecke, zu welchem es dient, vorangeht, so muss doch bei dem Erkennen das Verständniss des Zweckes dem Verständnisse des Mittels, welches dem Zwecke dienen soll und sich in seiner Art nach dem Zwecke zu richten hat, vorangehen. Auch Jesus selbst hat das Bewusstsein seiner Messianität nicht ohne eine Vorbereitung gewonnen. Dieselbe hatte für ihn darin gelegen, dass er von seiner Kindheit an Gott als seinen Vater erkannt und geliebt, sich im Besitze wahrhafter göttlicher Heilsgaben gewusst und in aufrichtigem Gehorsam den Liebeswillen Gottes seinerseits zu erfüllen getrachtet hatte. Nur weil er in diesem Verhältnisse zu Gott, welches er als das normale und natürliche beurtheilte, bisher schon stetig gelebt und gewebt hatte, konnte ihm bei seiner Taufe mit plötzlicher Klarheit die offenbarungsmässige Erkenntniss aufgehen, dass auf eben diesem religiösen Verhältnisse das eigentliche Wesen des erhofften göttlichen Heilsreiches beruhe und dass er selbst, in dem dieses Verhältniss schon ganz und rein seine Verwirklichung gefunden habe, zum messianischen Begründer des Reiches Gottes berufen sei. In Analogie zu dieser Entwicklung seines eigenen messianischen Bewusstseins

musste er auch die richtige Anerkennung seiner Messianität bei Anderen zu erzeugen suchen. Er musste ihnen zuerst einen Eindruck geben von diesem religiösen Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, welches er jetzt als die wesentliche Grundlage des Reiches Gottes durchschaute, und musste ihnen die Ueberzeugung verschaffen, dass wo dieses religiöse Verhältniss Bestand bekomme, auch das Reich Gottes zur Verwirklichung gelange; dann konnte er in ihnen die rechte selbständige Gewissheit zur Reife bringen, dass er selbst der Messias, der vollkommene Begründer dieses Reiches Gottes sei und dass man im Anschlusse an ihn sich selbst zu einem rechten Bürger dieses Reiches zu machen habe. Die volle Erkenntniss der Verwirklichung des Reiches Gottes konnten die Jünger Jesu freilich erst auf Grund der Erkenntniss seiner Messianität gewinnen; das Verständniss der rechten Art des Reiches Gottes aber und der allgemeinen Regel seiner Verwirklichung bildete doch schon die Voraussetzung für jene Erkenntniss der Messianität Jesu.

3. Die Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu, welche wir jetzt versuchen, muss sich in ihrer Disposition dem besprochenen methodischen Lehrgange Jesu selbst anschliessen. Wir müssen unsern Ausgangspunkt von den Belehrungen Jesu über das Wesen des Reiches Gottes nehmen. Jesus hat dieses Wesen aber nicht durch irgendwelche kurze, zusammenfassende Formeln charakterisirt, sondern dadurch, dass er die zum allgemeinen jüdischen Begriffe des Reiches Gottes gehörigen wesentlichen Momente, nämlich die Vorstellung von dem Heile, welches Gott in vollendeter Weise in seinem Reiche verwirklichen würde, und die Vorstellung von der Gerechtigkeit, in welcher die Glieder des Reiches die Herrschaft Gottes zur vollkommenen Anerkennung bringen würden, in eigenthümlicher Weise näher bestimmt und erklärt hat, und zwar auf Grund der besonders ausgebildeten Anschauung, welche er von dem Wesen Gottes kundgab. Erst aus der genauen Betrachtung dieser Vorstellungen Jesu über Gott, über das Heil des Reiches Gottes und über die Gerechtigkeit dieses Reiches, welche uns überall als die Grundlagen seiner Urtheile und Forderungen entgegentreten, können wir dann den rechten Sinn erschliessen, in welchem er das Kommen des Reiches Gottes verkündigte und die Bedingungen

der Zugehörigkeit zu demselben verstand. Dabei dürfen wir die Frage nicht übergehen, ob er selbst während seiner Berufswirksamkeit hinsichtlich seiner Auffassung von dem Wesen und dem Kommen des Reiches Gottes eine Entwicklung durchgemacht hat. Hinterher sind dann zu besprechen einerseits die messianische Selbstbezeugung Jesu, andrerseits seine Urtheile über die irdische Weiterentwicklung des durch ihn zur Verwirklichung gebrachten Reiches Gottes, Urtheile, welche Jesus auf Grund sowohl seiner eigenthümlichen Anschauung vom Wesen und Kommen des Reiches Gottes, als auch der von ihm selbst als Messias gemachten Erfahrungen gefällt hat. Dem Umstande aber, dass Jesus, wie wir oben im Anschlusse an Mc. 1, 14 f. gesehen haben, seiner Belehrung über den thatsächlichen Bestand des Reiches Gottes die Aufforderung zum Anschlusse an dieses Reich hat zur Seite gehen lassen, müssen wir dadurch Rechnung tragen, dass wir ebenso, wie wir den ersten Hauptabschnitt in eine Betrachtung der allgemeinen Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes ausmünden lassen, auch die beiden folgenden Abschnitte je mit einer Betrachtung des Verhaltens, welches Jesus gegenüber seiner messianischen Person, beziehungsweise mit Bezug auf die vorausgesehene weitere Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden fordert, abschliessen. Der Inhalt unseres zweiten und dritten Hauptabschnittes wird sich also zu dem Inhalte des ersten Hauptabschnittes verhalten wir die nähere Ausführung und Anwendung zu einer allgemeinen Regel. Die Verkündigung Jesu von seiner eigenen Messianität ebenso wie die von der zukünftigen irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes lassen sich unter das Thema der Verkündigung vom Reiche Gottes im Allgemeinen subsumiren; sie enthalten Näherbestimmungen darüber, wie sich das Reich Gottes verwirklicht. Wir müssen diese Näherbestimmungen aber deshalb als besondere Kreise der Lehrverkündigung Jesu seiner Belehrung über das Reich Gottes im Allgemeinen zur Seite stellen, weil er selbst aus guten Gründen diese Näherbestimmungen nicht von Anfang an ebenso zum Gegenstande seiner Belehrung gemacht hat, wie die allgemeine Anschauung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes und von den Bedingungen der Zugehörigkeit zu demselben. Bei

Unterscheidung dieser drei Hauptabschnitte werden wir, wie mir scheint, sowohl dem inneren Zusammenhange der Gedanken Jesu, als auch dem geschichtlichen Fortschritte seiner Lehrverkündigung, soweit sich ein solcher im Grossen und Ganzen beobachten lässt, am Besten entsprechen.

Cap. 2. Gott als der Vater.

1. Man kann in paradoxer Weise sagen, dass Jesus keine neue Gotteslehre aufgestellt, sondern die alttestamentlich-jüdische aufgenommen und vorausgesetzt hat, und dass dennoch seine Gottesanschauung auf einer specifisch höheren Stufe steht, als die alttestamentlich-jüdische, und dass in ihrer Besonderheit die Wurzel für allen neuen Inhalt der Lehre Jesu, für den gesammten Unterschied der durch ihn begründeten Religion von der alttestamentlich-jüdischen liegt. Die Lösung dieser Paradoxie wird durch die Erkenntniss gegeben, dass Jesus keine neue Lehre über die einzelnen Wesensseiten und Verhaltungsweisen Gottes entwickelt hat und dass auch seine Gesammtanschauung und -bezeichnung Gottes durch alttestamentliche Aussagen bereits vorgebildet und principiell gültig gesetzt war, dass er aber diese Gesammtanschauung, welche bis dahin nur vereinzelten Ausdruck gefunden hatte und in ihren Consequenzen nur unvollständig durchdacht war, zur regelmässigen und herrschenden erhoben und ihre Folgerungen mit unübertrefflicher Klarheit gezogen hat.

Der Gott, von welchem Jesus redet, ist der eine Gott Israels (Mc. 12, 29), der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mc. 12, 26). Jesus ist von der Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ausgegangen und hat die Erkenntniss des Wesens Gottes, wie sie aus dieser Offenbarung zu schöpfen war, als gültig vorausgesetzt. Nirgends finden wir bei ihm solche Urtheile oder Belehrungen über das Wesen Gottes, welche auf dem Boden der alttestamentlich-jüdischen Religion unmöglich gewesen wären. Wenn er urtheilt, dass bei Gott Alles möglich sei

(Mc. 10, 27; 14, 36), oder wenn er Gott als vollkommen bezeichnet (Mt. 5, 48), oder wenn er ausspricht, dass Niemand gut sei, denn allein Gott (Mc. 10, 18), sofern Gott allein der ewige Inbegriff des Guten ist und nicht eine solche strebende und kämpfende Entwicklung der Gutbeschaffenheit durchmacht, wie auch der beste der Menschen, so will er nicht neue Aufschlüsse über das Wesen Gottes geben, welche den Juden gegenüber einer besonderen Erläuterung oder Begründung bedurft hätten; sondern er beruft sich auf Wesensmerkmale Gottes, deren Anerkennung er voraussetzen kann und aus denen er in den betreffenden Zusammenhängen nur die gehörigen Folgerungen gezogen haben will.

Das Bedeutsame bei Jesu ist die Gesammtanschauung von Gott, welche er als die für alle fromme Erkenntniss und für alles fromme Verhalten massgebende betrachtet. Er hat nicht die Summe der Eigenschaften Gottes anders wie bisher bestimmt, wohl aber hat er das Verhältniss dieser Eigenschaften zu einander in dem Wesen Gottes, ihre Bedeutung für den Willen und das Verhalten Gottes in eigenthümlicher Weise aufgefasst. Er hat diese Gesammtanschauung von Gott nicht mit theologischen Begriffen genau zu erklären gesucht; wohl aber hat er sie durch seine gewöhnlich angewandte und bei wichtigen Belehrungen über das Heilsverhalten Gottes und über das rechte Frömmigkeitsverhalten der Menschen mit motivirender Bedeutung zu Grunde gelegte Bezeichnung Gottes, nämlich durch den V a t e r n a m e n Gottes, in allgemein verständlicher Weise hervorgehoben. Natürlich ist das Wichtige nicht dieser Name, sondern die Anschauung selbst, zu deren kurzer, bildlicher Feststellung der Name dienen sollte; wir würden auch einer reichlichen oder regelmässigen Anwendung dieses Namens dann keine besondere Bedeutung beilegen dürfen, wenn sie nur gewohnheitsmässig geschähe und wir nicht wahrnähmen, dass sich bei ihr die bewusste Absicht auf die Bezeichnung einer charakteristischen Gesammtanschauung vom Wesen Gottes richtete. Das Neue bei Jesus ist aber auch nicht der Gebrauch dieses Vaternamens für Gott überhaupt, sondern eben die massgebende Bedeutung, welche er der durch diesen Namen bezeichneten Anschauung für seine ganze Lehre gegeben hat.

Mehrfach wird schon im Alten Testamente Gott als Vater bezeichnet. Er heisst zunächst der Vater des Volkes Israel, weil er in seiner Liebe das Volk hergestellt und grossgezogen hat (Hos. 11, 1; Jes. 1, 2; Deut. 1, 31; 8, 5; 32, 6; vgl. Tob. 13, 4; 3 Macc. 6, 3). Sofern daran gedacht wird, dass auch die übrigen Völker von Gott ihr Dasein haben, wird doch Israel als der erstgeborene Sohn Gottes bezeichnet, um hervorzuheben, dass dieses Volk der bevorzugte Gegenstand der göttlichen Liebe ist (Ex. 4, 22; Jer. 31, 8; Sir. 36, 14). In diesem Vaterverhältnisse Gottes zum Volke Israel liegt das Motiv für die gnädige Heilserweisung Gottes an sein Volk auch in der Zukunft; Jahveh selbst beruft sich darauf bei seiner Gnadenversicherung: „ist nicht Ephraim mein theurer Sohn und mein trautes Kind? Denn ich gedenke noch wohl daran, was ich ihm geredet habe; darum bricht mein Herz gegen ihn, dass ich mich seiner erbarmen muss“ (Jer. 31, 19), und die Frommen berufen sich darauf bei ihrer dringenden Bitte um Heil: „bist du doch unser Vater; denn Abraham kennt uns nicht und Israel kümmert sich nicht um uns; du Jahveh bist unser Vater, unser Erlöser ist von Ewigkeit dein Name“ (Jes. 63, 16; vgl. 64, 8). Andrerseits liegt in diesem Vaterverhältnisse auch das Motiv der Verpflichtung der Israeliten zum Gehorsam gegen Gott: „ein Sohn soll seinen Vater ehren und ein Knecht seinen Herrn; bin ich nun Vater, wo ist meine Ehre, und bin ich Herr, wo fürchtet man mich?“ (Mal. 1, 6). Die Verwirklichung des idealen religiösen Verhältnisses zwischen Jahveh und dem Volke in der erhofften Endzeit, wird dadurch bezeichnet, dass das Volk dann „Söhne des lebendigen Gottes“ heissen soll (Hos. 2, 1) und dass Gott von ihm „mein Vater“ genannt werden wird (Jer. 3, 19). Während Gott an allen diesen Stellen als Vater gegenüber dem Volke Israel im Ganzen erscheint, wird einige Male auch der theokratische König, welcher die Spitze und der Repräsentant des Volkes ist, als im speciellen Sohnesverhältnisse zu Gott stehend bezeichnet (2 Sam. 7, 14; Ps. 2, 7; 89, 27 f.). Endlich wird in einzelnen nachexilischen Stellen Gott auch in seinem Verhältnisse zu dem einzelnen Israeliten Vater genannt. Dabei ist an der Stelle Mal. 2, 10: „haben wir nicht alle Einen Vater? hat uns nicht Ein Gott geschaffen?“ und in der Gebetsanrede

des Siraciden: „Vater und Herr meines Lebens“ (23, 1. 4; vgl. auch 51, 10) nur an das Schöpferverhältniss Gottes zu den Einzelnen gedacht. In der Sapientia Sal. aber findet sich die den Gottlosen in den Mund gelegte, sehr bedeutsame Aussage, dass der Fromme sich Gottes als seines Vaters rühme und sich als Sohn Gottes betrachte (2, 16. 18). Andrerseits wird in dieser Schrift der Vatername einmal auch insofern auf Gott angewandt, als er in seiner Vorsorge (πρόνοια) waltet und die Schiffe der Menschen durch die Pfade des Meeres lenkt (14, 3).

Aber eben dieser Ueberblick über den alttestamentlichen Gebrauch des Vaternamens für Gott stellt uns deutlich die Thatsache vor Augen, dass für die Israeliten der Vatername keineswegs die regelmässige oder vorherrschende Bezeichnung Gottes war. Nirgends in den Psalmen, diesen unmittelbarsten Aeusserungen der alttestamentlichen Gottesverehrung, wird Gott als Vater des Volkes Israel oder des einzelnen betenden Israeliten angerufen. Vielmehr ist hier wie sonst der gewöhnliche Titel, durch welchen Gott hinsichtlich seiner Stellung und seines Verhaltens zu dem Volke und zu den einzelnen Israeliten charakterisirt wird, der Titel des Königs (Ps. 5, 3; 10, 16; 24, 7 ff.; 29, 10; 44, 5; 47, 3. 7—9 u. ö.; vgl. Jer. 6, 5; 33, 22; 41, 21; 44, 6); und dem entspricht es, dass die Israeliten sich selbst Gott gegenüber als Knechte bezeichnen (Ps. 19, 12. 14; 27, 9; 31, 17; 34, 23; 90, 13; 119, 122 ff.; 143, 2 u. ö.). Heisst doch auch bei Deuterojesaja die Personification des frommen Israels, an welchem Gott das erhoffte volle Heil zu Bestande bringen wird, der Knecht Jahvehs. Dieses Vorherrschen des Königsnamens für Gott ist nicht zufällig, sondern bedingt durch die Vorstellungen, welche die frommen Israeliten von dem Walten Gottes hatten. Wohl wussten sie, dass Gott Gnade und Barmherzigkeit, Geduld und Treue erweise und dass er vermöge dieser Eigenschaften sein Volk Israel erwählt habe und leite und zum vollendeten Heile führen werde und ebenso den einzelnen Frommen schütze und segne. Aber diese Eigenschaften erschienen ihnen doch nicht als massgebend für das ganze Wesen und Verhalten Gottes. Denn einerseits erwies Gott diese Eigenschaften doch eben nur an seinem auserwählten Volke Israel, aber nicht an den übrigen Völkern; andrerseits kannten

die alttestamentlichen Frommen auch dem Volke Israel und den einzelnen Israeliten gegenüber solche Verhaltungsweisen Gottes, welche nicht ein Ausfluss seiner heilspendenden Gnade und Treue waren, sondern blos Erweisungen seiner absoluten Macht und Erhabenheit. Die vielen Klagen der Frommen, dass Gott sie oder sein Volk verlassen habe, trotzdem sie nicht von seinen Wegen abgewichen seien, ihre befremdeten und ungeduldigen Fragen, warum und wielange er sie dem unverdienten Leiden überlassen wolle, haben ihren Grund darin, dass auch die Frommen nicht unbedingt und stetig das Walten der göttlichen Gnade und Treue voraussetzen können, sondern mit der Möglichkeit rechnen müssen, Gott erweise an ihnen willkürlich seine Macht. Die verzweifelten Reden Hiobs, welcher sich bei dem Bewusstsein seiner Unschuld doch wegen seiner geschöpflichen Schwäche rechtlos der ihn mit Leiden überschüttenden Macht Gottes preisgegeben fühlt (vgl. besonders Cap. 9), sind ein ergreifender Ausdruck dieser Anschauung, dass Gott seine Macht nicht nur in den Dienst seiner Gnade und Treue stellt, sondern sie auch gegenüber den Frommen willkürlich walten lassen kann, und die endliche Antwort Gottes an Hiob, welche auch nur seine absolute Macht und Schöpferweisheit als Beweis dafür geltend macht, dass der Mensch nicht mit ihm rechten dürfe (Cap. 38 ff., besonders 40, 2 ff.), sanctionirt das Recht dieser Anschauung auf dem Boden des Alten Testaments. Und ausserdem galt für die Israeliten eine Fülle von ceremonialen Verpflichtungen Gott gegenüber, für welche das Motiv allein in der „Heiligkeit" Gottes lag, sofern diese auf seinem Geschiedensein von der irdisch-vergänglichen Natur, speciell von gewissen Substanzen und Processen derselben, beruhend vorgestellt wurde. Aus diesen Gründen musste den Israeliten der Königsname als die zutreffendste Bezeichnung für Gott erscheinen, um ihn im Ganzen hinsichtlich seiner Stellung und seines Verhaltens zu charakterisiren. Durch diesen Titel war der Gedanke an die Gnade und Langmuth, die Treue und Gerechtigkeit Gottes keineswegs ausgeschlossen. Auch der absolute Herrscher kann ja väterlich für sein Volk sorgen und kann denen, welche er sich erwählt, dauernde Gnadenerweisungen zuwenden; und so ist es wohl verständlich, wie die Israeliten bei dem Gedanken, dass Jahveh,

der himmlische König, gnädig über seinem Volke walte und sich über die ihn Fürchtenden so erbarme, „wie sich ein Vater über Kinder erbarmt“ (Ps. 103, 13), ihm zuweilen auch den Vaternamen beilegten. Aber dabei blieb doch der Königsname die eigentliche und gewöhnliche Bezeichnung Gottes, weil in ihr zum Ausdruck kam, dass bei der Gesammtanschauung von Gott seine absolute Macht und Erhabenheit über die Welt als die obersten Eigenschaften in Betracht gezogen wurden, welchen bei dem Verhalten und den Forderungen Gottes auch ein selbständiger Spielraum neben der Bewährung jener ethischen Eigenschaften zukam.

In dem späteren Judenthume bis auf die Zeit Jesu hatte nun eine Entwicklung der Gottesanschauung nicht etwa in der Richtung stattgefunden, dass die massgebende Bedeutung der Gnade und der Treue für das Wesen und Verhalten Gottes stärker betont worden wäre und demgemäss auch eine grössere Neigung zur Anwendung des Vaternamens auf Gott hervorgetreten wäre; vielmehr war die Entwicklung gerade dahin gegangen die Vorstellung von der transcendenten Erhabenheit Gottes über die Welt und von seinem richterlichen Walten über die Menschen möglichst zu steigern. Nach der pharisäischen Anschauungsweise beruhte das religiöse Verhältniss zwischen Gott und den Menschen auf einer Rechtsordnung; und zwar fiel bei dem gesetzlichen Gerechtigkeitsverhalten, durch welches man seinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil begründen sollte, das Hauptgewicht auf jene ceremonialen Pflichten, durch welche man der Erhabenheit Gottes, seinem Getrenntsein von der vergänglichen Welt, Rechnung zu tragen meinte [1]). Wenn man diese Tendenz der jüdischen Theologie zur Zeit Jesu berücksichtigt und wenn man erwägt, wie unmittelbar nahe es Jesu durch den überlieferten und von ihm aufgenommenen Begriff des „Königreiches Gottes“ gelegt war, Gott eben als den König seines Reiches zu bezeichnen, so gewinnt man eine rechte Würdigung der Thatsache, dass Jesus vielmehr den Vaternamen zur gewöhnlichen Bezeichnung Gottes bei sich selbst und bei seinen Jüngern gewählt und die Vorstellung von der Vaterliebe Gottes zur Grundlage für seine Verkündigung von dem Reiche

[1]) Vgl. oben S. 27 ff.

Gottes gemacht hat. Wohl fand er für diese Auffassung und Benennung Gottes jene Anknüpfung im Alten Testamente; seine originelle und bedeutsame That aber war es, dass er im Gegensatze zu der religiösen Strömung seiner Zeit eben diesen Anknüpfungspunkt ergriffen und festgehalten hat, dass er die in erster Linie das zuvorkommende und treue Liebesverhalten in Betracht ziehende und deshalb in dem Vaternamen ihren kurzen Ausdruck suchende Gesammtanschauung von Gott, welche bis dahin nur vereinzelt hervorgetreten und unvollständig durchgeführt war, jetzt seinerseits zur allein massgebenden erhoben hat.

2. Jesus kannte Gott zuerst als seinen eigenen Vater. Die Gewissheit, welche von früh auf die Grundlage seines religiösen Bewusstseins gebildet hatte, dass er von Gott reine väterliche Liebe erfahre, blieb auch die Grundlage seines messianischen Bewusstseins und begleitete ihn während seiner ganzen Verkündigungswirksamkeit. Er rief Gott im Gebete als „Vater" an (Mt. 11, 25 f.; Mc. 14, 36; Lc. 23, 46) und redete von ihm als von s e i n e m Vater (z. B. Mt. 10, 32 f.; 11, 27; 18, 19. 35; Lc. 22, 29). Aber doch betrachtete er Gott nicht n u r als seinen eigenen Vater. Vielmehr erschien es ihm selbstverständlich, dass die väterliche Liebe Gottes, als deren Gegenstand er sich selbst wusste, nicht in beschränktem Masse das Wesen und Walten Gottes bedinge und blos an Einigen oder gar an einem Einzigen sich erweise, sondern dass sie ganz allgemein und stetig bei Gott vorhanden sei und überall das höchste Princip seines Wollens und Verhaltens ausmache. Deshalb war für ihn Gott „der Vater" überhaupt (Mc. 13, 32; Mt. 11, 27; Lc. 11, 13). Während im Alten Testament Gott als der Vater speciell gegenüber dem Volke Israel im Ganzen galt, sofern er eben dieses Volk in zuvorkommender Gnade erwählt hatte und heilvoll leitete, betrachtete Jesus nicht etwa in analoger Weise Gott als den Vater des Reiches Gottes im Ganzen, sondern vielmehr als den Vater im Allgemeinen und deshalb unmittelbar auch als den Vater der Einzelnen. Er unterwies seine Jünger, auch in ihrem Gebete Gott als Vater anzureden (Lc. 11, 2) und nannte ihn in seiner Lehre allen Hörern gegenüber: „euer Vater" und „dein Vater" (Mt. 5, 45. 48; 6, 1. 4. 6. 18. 32; 10, 29; 23, 9; Lc. 12, 32; Mc. 11, 25). Denn Gott richtet seine väter-

lich sorgende Liebe auf alle Einzelnen (Mt. 6, 31 f.; Lc. 11, 13) und auch von den Geringsten ist jeder Einzelne vor ihm werthgeachtet (Mt. 18, 14). Es wäre auch nicht im Sinne Jesu, wenn man Gott nur in Bezug auf die einzelnen Glieder des Reiches Gottes und nicht auch in Bezug auf andere Menschen als Vater betrachten wollte. Seine Meinung hierüber erhellt vielmehr aus den Worten, mit denen er in seiner Rede über die Gerechtigkeit das Motiv für die Pflicht der zuvorkommenden und vergebenden Liebe bezeichnet: „liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, auf dass ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. — — Werdet also ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt. 5, 44 f. 48). Gott wird nicht zum Vater, sondern ist der himmlische Vater, auch für diejenigen, welche seine Söhne erst werden. Diese Anschauung wäre dann unbegreiflich, wenn beim Vatersein und Sohnsein nur an das Verhältniss des Erzeugers und des Erzeugten zu einander gedacht wäre; denn da setzt selbstverständlich das Vatersein des Einen auch den Bestand des Sohnseins des Anderen voraus. Aber für das Bewusstsein Jesu ist durch den Vaternamen Gottes in erster Linie nicht sein Schöpferverhältniss zu den Menschen, sondern sein zuvorkommend mittheilendes und vergebendes Liebesverhalten ihnen gegenüber in Betracht gezogen. Dieses Verhalten bewährt Gott stetig und allgemein, indem er nicht nur den Guten, sondern auch den Bösen seine Wohlthaten erweist. Er hat in eben dieser Liebe seine Vollkommenheit, und so wenig man denken kann, dass Gott erst vollkommen wird, so wenig kann man denken, dass Gott nicht in ewiger Stetigkeit Vater ist und sich als solcher verhält. Dieser ethischen Auffassung des Vaterbegriffes entspricht nun aber bei Jesus auch die Auffassung des Sohnesbegriffes: man ist rechter Sohn Gottes nicht dadurch schon, dass man sein Dasein Gott verdankt und Wohlthaten aller Art von Gott erfährt, sondern erst dadurch, dass man sich in seinem Verhalten wie ein Sohn Gottes bewährt, indem man in Gehorsam den Willen des himmlischen Vaters erfüllt und so in seinem eigenen Wollen und Thun der ethischen Art Gottes gleicht. So ist es verständlich, dass während Gott

immer und für alle Menschen der liebende Vater ist, die Menschen doch erst Söhne des himmlischen Vaters dadurch werden, dass sie sein zuvorkommendes und vergebendes Liebesverhalten ihrerseits vollbringen. So fern Jesu der Gedanke gelegen hat, dass Gott erst seit der Begründung des Reiches Gottes oder etwa erst in Folge des sühnenden Todes des Messias zum liebenden, gnädigen Vater für die Menschen werde, so kann er doch urtheilen, dass wahre Söhne Gottes nur die Glieder des Reiches Gottes sind, welche auch das rechte Verhalten von Söhnen Gottes üben. In diesem Sinne wendet er den Grundsatz, dass von der Steuererhebung der irdischen Könige die Söhne der Könige frei sind, auf sich und Petrus d. h. im Princip auf alle seine Jünger an, welche er im Unterschiede von den noch nicht zum Reiche Gottes gehörigen Juden als die Söhne Gottes und deshalb als den nur dem Knechtsverhältnisse entsprechenden Pflichten nicht unterworfen betrachtet wissen will (Mt. 17, 25 f.).

Durch die Anschauung von Gott, welche Jesus in dem Vaternamen Gottes kurz ausdrückt, ist der Gedanke, dass Gottes Wille die absolut massgebende Autorität für die Menschen ist und dass die Menschen mit unbedingtem Gehorsam seinen Willen erfüllen müssen, nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen. Denn autoritative Forderung und Leitung einerseits und hingebender Gehorsam andrerseits sind ja gerade für das Wechselverhältniss zwischen Vater und Kindern charakteristisch und natürlich. Darum steht es nun auch zu der bezeichneten Anschauung Jesu von dem Gesammtwesen und -verhalten Gottes keineswegs in Widerspruch, wenn Jesus in mehreren Fällen seine Urtheile und Regeln über das Verhalten Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott in solchen Gleichnissen veranschaulicht und begründet, welche sich auf das Verhältniss von irdischen Herren und Knechten zu einander beziehen (Mt. 18, 23 ff.; 20, 1 ff.; 25, 14 ff.; Lc. 12, 47 f.; 16, 1 ff. 13; 17, 7 ff.), und dass er in Anknüpfung an solche Gleichnisse auch wohl einfach in bildlichem Ausdrucke seine Jünger als „Knechte“ Gottes (Lc. 17, 10) und ihre gehorsame Erfüllung des Willens Gottes als „dienen“ (Lc. 16, 13) bezeichnet. Denn hinsichtlich dieses Punktes, dass der Wille des Vaters von den Kindern

gehorsam erfüllt werden muss, gleicht eben das Kindesverhältniss dem Knechtsverhältniss (vgl. Mt. 21, 28—31). Aber wir dürfen hieraus nicht schliessen, dass nun doch die Vorstellung von der Herrschaftstellung Gottes zu den Menschen massgebend für die Gottesanschauung Jesu und für seine Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen gewesen wäre. Sondern wie für die alttestamentliche Anschauungsweise trotz des vereinzelten Vorkommens der Vaterbezeichnung für Gott doch die Vorstellung von der Königstellung Gottes die eigentlich massgebende ist, ebenso ist bei Jesus trotz der mehrfachen Vergleiche des Wechselverhaltens zwischen Gott und den Menschen mit dem Verhalten zwischen irdischen Herren und Knechten doch nicht die Vorstellung von Gott als Herrn und Herrscher, sondern die Vorstellung von ihm als Vater die massgebende. Denn dies, dass Gott von den Menschen Gehorsam heischt, wie ein Herr von seinen Knechten, steht zu seiner Vaterstellung nicht in Gegensatz; dagegen sind die Bedeutung und die Consequenzen dieser Vaterstellung Gottes von Jesus so betont und durchgeführt, dass der Vorstellung von solchen Willensbethätigungen und Forderungen Gottes, die den absoluten Herrscher im Unterschiede vom Vater charakterisiren, kein Raum gelassen erscheint.

Ferner ist durch die Anschauung Jesu von Gott als dem Vater nicht ausgeschlossen, dass Jesus öfters von einem „Lohne“ redet, welchen die Frommen für ihre Gerechtigkeit im Himmel oder bei ihrem Vater haben oder erwarten können und dessen die nicht die wahre Gerechtigkeit Uebenden verlustig gehen (Mc. 9, 41; Lc. 6, 23; 14, 14; Mt. 5, 46; 6, 1; 10, 41). Denn einen Lohn kann auch der Vater den Kindern geben für ihre gehorsamen, ihm gefälligen Leistungen, und so ist auch die Versicherung Jesu, dass jede, auch die äusserlich geringste Liebesleistung und andere Gerechtigkeitserweisung ihren himmlischen Lohn finden werde, ein wohl verständlicher Ausdruck seiner Gewissheit, dass alle rechte Erfüllung des göttlichen Willens seitens der Frommen einen Werth in Gottes Augen hat und dass Gott in seiner Treue diese Werthschätzung ihrer Leistungen auch wieder in entsprechender Weise an ihnen bethätigen wird. Aber durch diese Gewissheit ist nach dem Be-

wusstsein Jesu dem Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen noch durchaus nicht der Charakter einer solchen Rechtsordnung gegeben, wie sie der pharisäisch-jüdischen Vorstellung entsprach. Denn das Wichtige ist, dass Gott nicht nur die Gerechtigkeitsleistungen der Menschen mit entsprechendem Lohne vergilt, während er sein Heil denen versagt, welche solche Verdienste nicht aufzuweisen haben, sondern dass er vielmehr in seiner Vaterliebe unermessliche Wohlthaten ohne Verdienst, rein zuvorkommend spendet und auch zur völligen Vergebung des Unrechts an die Reuigen bereit ist. Gott als der himmlische Vater sendet Sonnenschein und Regen auch für die Bösen (Mt. 5, 45); er giebt Gutes denen, die ihn bitten (Mt. 7, 11), nicht auf ihre vorangehenden Leistungen, sondern blos auf ihr Bitten hin; er verleiht, wie Jesus in dem Gleichnisse von den zu verschiedenen Tagesstunden gedungenen und endlich den gleichen Lohn empfangenden Arbeitern im Weinberge erklärt (Mt. 20, 1—16), das Heil des Reiches Gottes nicht nur nach Massgabe des Rechtes, sondern auch aus blosser Gnade, nicht nur als gebührende Entgeltung für vorangehende Gerechtigkeitsleistungen, sondern in gleich grossem Umfange auch da, wo von keinem entsprechenden Verdienst die Rede sein kann, ohne dass Jemand mit ihm über die Grösse dieser Güte rechten könnte; durch ihn haben, wie das Gleichniss von dem gegenüber der geringfügigen Schuld seines Mitknechts hartherzigen Knechte, dem doch selbst von seinem Herrn eine ungeheure Schuld erlassen worden war, zeigt (Mt. 18, 23 ff.), alle Glieder des Reiches Gottes eine so unendlich grosse Begnadigung erfahren, dass sie dadurch schrankenlos zur Vergebung gegenüber den Schulden ihrer Brüder verpflichtet sind, ohne diese ihre Liebeserweisung an Werth auch nur vergleichen zu können mit der erfahrenen göttlichen Gnade.

Am Schönsten und Deutlichsten hat Jesus den Gegensatz seiner im Vaternamen zusammengefassten Anschauung von Gott gegen die rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne zum Ausdruck gebracht (Lc. 15, 11 ff.). Der Zweck dieses Gleichnisses ist nicht etwa, eine allegorische Darstellung des Hinabsinkens des von Gott sich entfremdenden Menschen in das Unheil

der Sünde, seiner reuigen Umkehr zu Gott und seiner begnadigenden Wiederaufnahme durch Gott zu geben, wozu dann der Schluss von der Missgunst des älteren Bruders ein für das Wesen der darzustellenden Sache eigentlich entbehrlicher Anhang wäre; sondern der Zweck ist vielmehr, die unter der Bedingung reuiger Rückkehr dem Sünder gewährte Begnadigung und Heilsmittheilung Gottes als das natürliche und selbstverständliche Verhalten Gottes zu erklären gegenüber jener rechtlichen Anschauungsweise, welche meint, Gott dürfe nur die geleistete Gerechtigkeit mit gebührendem Lohne vergelten, und müsse alle Sünde mit Heilsvorenthaltung bestrafen, ohne verzeihender Gnade Raum geben zu können. Mit Bezug auf diesen Zweck des Gleichnisses ist die Erzählung von dem Unwillen des älteren Sohnes über die liebe- und freudenvolle Aufnahme des Bruders durch den Vater und von der Zurückweisung dieses Unwillens durch den Vater nicht überflüssig; vielmehr wird erst in dieser Schlusserzählung der eigentliche Zweck des Gleichnisses erreicht und die ganze vorangehende Geschichte dient nur dazu, eine solche Situation herzustellen, in welcher einerseits durch die reuige Rückkehr des verlorenen Sohnes die bereitwillige, freudenvolle Wiederaufnahme desselben seitens des Vaters motivirt erscheint und in welcher andrerseits durch die Grösse der Verschuldung des verlorenen Sohnes der Anlass gegeben ist, von einer rechtlichen Betrachtungsweise aus gegen die bedingungslose Gewährung der Verzeihung und die Ueberhäufung des Zurückgekommenen mit Wohlthaten Tadel zu erheben. Die Verkehrtheit dieser vom rechtlichen Standpunkte aus geübten Beurtheilung leuchtet da unmittelbar ein, wo es sich um das Verhältniss des Vaters zum Sohne handelt; die vergeltende, nach Gebühr bestrafende, den reuig Zurückkehrenden kalt abweisende Gerechtigkeit wäre für den Vater eine unnatürliche Verleugnung seiner väterlichen Liebe gewesen, ebenso wie die missgünstige Zurückhaltung des älteren Sohnes gegen den heimgekommenen jüngeren das sittliche Gefühl verletzt, weil sie dem Verhältnisse des Bruders zum Bruder nicht entspricht. So ist auch die Gewissheit davon, dass Gott den reuigen Sünder in Gnaden aufnimmt und ihm neue reiche Heilsgaben zu verleihen bereit ist, dass dagegen ein blosses Trachten nach gebührender

Vergeltung für Recht und Unrecht nicht für das Verhalten Gottes zu den Menschen massgebend sein kann, dann sicher und selbstverständlich, wenn Gott eben im Verhältnisse eines Vaters zu den Menschen steht. Dass dies der Fall ist, bildet die Voraussetzung für die Beweiskraft des Gleichnisses. Es ist aber sehr bezeichnend, dass Jesus nicht etwa über diese Voraussetzung, ob Gott der Vater für die Menschen ist, in eine Erörterung eintritt, sondern dass er von ihr wie von einem unzweifelhaften Axiome ausgeht und nur die Folgerungen zieht, die sich aus ihr für das Verhalten Gottes gegenüber den Menschen ergeben [1]).

[1]) Wenn man das Gleichniss vom verlorenen Sohne allegorisirend auszudeuten sucht, findet man eine Schwierigkeit darin, dass das bisherige Verhältniss des älteren Sohnes zum Vater als ein ganz tadelfreies hingestellt wird. Da auf den gesetzlichen Pharisäer oder auf den nach Werkgerechtigkeit trachtenden Menschen im Allgemeinen, auf welchen jener ältere Sohn gedeutet werden zu müssen scheint, das Zeugniss, nie des Vaters Gebot übertreten zu haben (V. 29) und die Anerkennung des Vaters: „Kind, du bist allezeit bei mir und alles Meine ist dein“ (V. 31), nicht genau zutrifft, so meint man eintragen zu dürfen, dass jene von dem Sohne in Selbstlob hervorgehobene Erfüllung der väterlichen Gebote doch nur eine äusserliche Werkdienerei und ebenso die von dem Vater bezeugte stetige Gemeinschaft mit dem Sohne doch nur eine äussere Lebens- und Gütergemeinschaft bei innerlichem Fernstehen gegen einander gewesen sei. Wenn man dagegen beachtet, dass es bei jedem Gleichnisse Jesu auf einen Hauptgedanken ankommt, in welchem der Vergleichungspunkt liegt, während die übrige Ausführung so gegeben wird, wie sie für die Verdeutlichung des betreffenden Hauptgedankens am Dienlichsten ist (vgl. oben S. 100 ff.), so erkennt man, dass die Zeichnung des älteren Sohnes in unserem Gleichnisse gerade insofern, als sie keinerlei Tadel auf das bisherige Verhalten desselben wirft, eine durchaus zweckentsprechende ist. Denn der Hauptgedanke, auf dessen Verdeutlichung das Gleichniss abzielt, ist der: die Forderung eines blos nach Gebühr vergeltenden Verhaltens sei unberechtigt mit Bezug auf das Verhältniss des Vaters zum Sohne. Die Geltung dieses Gedankens aber würde dann nur abgeschwächt hervortreten, wenn der Vertreter der rechtlichen Forderung als ein solcher geschildert wäre, welcher schon wegen seiner eigenen Schwäche und Schuld kein Recht hätte, die strenge Anwendung der vergeltenden Gerechtigkeit mit Bezug auf seinen schuldvollen Bruder zu verlangen, während die Wahrheit jenes Gedankens dann am Deutlichsten hervortritt, wenn die dem rechtlichen Standpunkte

3. Durch die Betonung des väterlichen Verhaltens Gottes gegen die Menschen ist ferner nach dem Bewusstsein Jesu die Anerkennung der heiligen Erhabenheit Gottes über die Welt, dieser von der jüdischen religiösen Anschauungsweise vorangestellten Eigenschaft Gottes, keineswegs beeinträchtigt. In dem Gebete, welches Jesus seinen Jüngern als Muster gegeben hat, lässt er auf die Vateranrede an Gott gleich die Worte folgen: „geheiliget werde dein Name!" d. h. dein Name werde ehrfurchtsvoll in seiner geweihten, von allem Profanen geschiedenen Majestät anerkannt (Lc. 11, 2). Wenn sich die Jünger im Gebete an Gott wenden, so darf ihre Anwendung des Vaternamens, in welchem sie ihr Vertrauen auf den liebevollen Heilswillen Gottes ausdrücken, doch so wenig in dem Sinne einer Verkennung seiner überweltlichen Erhabenheit und einer Herabziehung der Gottesvorstellung auf die Stufe des Creatürlichen und Menschlichen geschehen, dass sie vielmehr von dem Bedürfnisse erfüllt sein müssen, gleich sich auch die göttliche Erhabenheit des angerufenen Vaters zu vergegenwärtigen und diese seine Majestät huldigend anzuerkennen. Der Name ist für das jüdische Bewusstsein die bedeutsame Bezeichnung des erkannten Wesens der benannten Sache; die Heiligung des Namens Gottes ist also die weihende Anerkennung der Erhabenheit des offenbarten Wesens Gottes. Aber eben daraus nun, dass nach der Anschauung Jesu der die wichtigste Seite des Wesens Gottes bezeichnende Name der Vatername ist und dass nicht die Vorstellung von den väterlichen Eigenschaften Gottes nur als eine secundäre Näherbestimmung dem Begriffe des Heiligen hinzuzufügen ist, sondern dass umgekehrt die heiligende Anerkennung des Namens Gottes sich auf den vorangestellten Vaternamen bezieht, erhellt, dass für Jesus die Heiligung des Namens Gottes einen anderen und höheren Sinn hat, als die Heiligung des Gottesnamens, wie die Juden sie dachten und übten, wenn sie das

entsprechende Forderung, auch sofern sie von einem selbst den rechtlichen Ansprüchen Genügenden gestellt wird, dennoch als unnatürlich und ungehörig bei ihrer Anwendung auf das Verhältniss des Vaters zum Sohne erscheint. Ob es nun Gott gegenüber solche Söhne giebt, welche wirklich den Gerechtigkeitsansprüchen ganz genügen, ist eine Frage, über welche das Gleichniss Jesu garnichts sagen kann und will.

Wesen Gottes in möglichster Getrenntheit von aller vergänglichen Naturbeschaffenheit, speciell im Gegensatze zu gewissen irdischen Stoffen und Zuständen vorstellten und wenn sie sich des Gebrauches des Jahvehnamens und möglichst auch des allgemeinen Gottesnamens enthielten. Für das Bewusstsein Jesu hat die Heiligkeit Gottes nicht mehr eine selbständige Bedeutung neben seinen ethischen Eigenschaften; sondern in der Reinheit und Grösse der Vaterliebe, in welcher Gott seine Vollkommenheit hat (Mt. 5, 48, vgl. V. 45), hat er auch seine heilige Erhabenheit über die Welt. Diesen Gedanken hat Jesus zwar nicht irgendwo direct in dieser Form ausgesprochen; wohl aber hat er die Geltung desselben durch das Ziehen der Consequenz bekundet, dass er die ganze von dem jüdischen Begriffe der Heiligkeit Gottes abhängige Vorstellung über das Bedingtsein des Profanirt- oder Geweihtwerdens der Menschen Gott gegenüber durch naturartige Einflüsse beziehungsweise durch äusserliche Reinigungsriten für unrichtig erklärt hat (Mc. 7, 14—23).

Ebenso ist bei Jesus der Gedanke der allmächtigen Einwirkung Gottes auf die Welt durch die Idee des Vaterseins Gottes nicht abgeschwächt, sondern vielmehr zu erhöhter Bedeutung gebracht worden. Jesus äussert nicht nur die Vorstellung, dass der Vater, der Herr des Himmels und der Erde (Mt. 11, 25), dem Alles möglich ist (Mc. 10, 27; 14, 36), den Weltlauf und das Menschenleben im Ganzen beherrscht, dass er Tag und Stunde weiss, wann das Ende der Welt eintreten wird (Mc. 13, 32), dass er das Innere der Menschen durchschaut (Lc. 16, 15), dass er dem menschlichen Leben die Grenze setzt (Lc. 12, 20), dass er Seele und Leib des Menschen in die Hölle zu verderben vermag (Mt. 10, 28), dass er aber auch in seiner Macht solche neue Lebensformen schaffen kann, wie sie die Menschen nicht auszudenken vermögen (Mc. 12, 24). Sondern er hat auch eine sehr lebhafte Vorstellung von der unmittelbaren Bedingtheit des Einzelnen und Kleinsten in der Welt durch den Willen Gottes, und zwar durch seinen väterlichen Liebeswillen. Der himmlische Vater ist es, welcher Sonnenschein und Regen den Menschen sendet (Mt. 5, 45), welcher die Raben nährt und die Lilien auf dem Felde kleidet, und welcher so auch die Bedürfnisse der Menschen kennt und für ihre Befriedigung

sorgt (Mt. 6, 25—32); kein Sperling fällt ohne ihn zur Erde und alle Haare auf dem Haupte der Menschen sind gezählt (Mt. 10, 29 f.). Während bei den Juden zur Zeit Jesu die Tendenz, Gott in möglichster Erhabenheit über die Welt vorzustellen, dahin führte, die lebendige Bezogenheit Gottes auf die Welt eingeschränkt zu denken und in den Engelmächten die Vermittler des Zusammenhanges Gottes mit der Welt und den Menschen zu suchen, hat Jesus in seiner Anschauung von der das Wesen Gottes beherrschenden Bedeutung der Vaterliebe das Motiv gehabt, Gott in unmittelbarster fürsorgender Einwirkung auf die Welt und die Menschen zu denken. Er hat zwar die überlieferte jüdische Vorstellung von der Existenz der Engel und von ihrer Wirksamkeit im Dienste Gottes zur Hülfe der Menschen übernommen; aber wegen der Besonderheit seiner Gottesanschauung haben die Engel eine ganz andere Bedeutung für seine religiöse Gesammtanschauung, wie für die der Juden. Sie erscheinen ihm nicht als die nothwendigen oder wünschenswerthen Mittler, um die Erhabenheit Gottes bei seiner Einwirkung auf die beschränkte, vergängliche Welt unverletzt zu denken; sondern sie wirken nichts Anderes, als was Gott auch unmittelbar wirkt.

4. Von dieser Gottesanschauung Jesu, wie sie uns aus den Matthäuslogia und den Reden des Marcusevangeliums entgegentritt, weicht die Gottesanschauung der Reden Jesu im vierten Evangelium nicht ab. Auch hier ist die regelmässige Bezeichnung Gottes der Vatername; und zwar braucht Jesus diesen Namen zunächst, aber doch keineswegs allein in dem Sinne, dass er damit Gott als seinen eigenen Vater kennzeichnet. Sein Vater, mit welchem er sich selbst durch ein wechselseitiges Liebesverhältniss verbunden weiss (5, 17—23), ist auch hier der Vater im Allgemeinen, und dieser Vatername Gottes kommt da mit motivirender Bedeutung zur Anwendung, wo Jesus von der rechten Art der Verehrung Gottes (4, 23) und von der gewissen Erhörung der Bitten der Jünger durch Gott redet (15, 16; 16, 23. 26 f.).

Die Urtheile über einzelne Eigenschaften oder Wesensseiten Gottes, welche neben dieser in dem Vaternamen gegebenen Gesammtanschauung dargeboten werden, sind nur gelegentliche, und sie werden nicht mit der Absicht gegeben, etwas Neues, bisher Unbekanntes über Gott auszusagen. Wenn Jesus von dem Vater sagt, dass er Geist sei und als solcher eine geistige Verehrung erheische (4, 24), wenn er ihn als den lebenden bezeichnet (6, 57), der Leben in sich selbst hat (5, 26) und der die Todten erweckt und lebendig macht (5, 21), oder wenn er ihm die Attribute des Heiligen d. i. über die Welt Erhabenen (17, 11) und des Gerechten d. i. in treuer Folgerichtigkeit Waltenden (17, 25) beilegt, so beruft er sich auch hier nur auf bekannte Merkmale Gottes und seine Absicht bei diesen Aussagen richtet sich nicht auf die Urtheile über Gott als solche, sondern auf Folgerungen, für welche in den bezeichneten Eigenschaften und Verhaltungsweisen Gottes die Voraussetzung gegeben ist.

Bemerkenswerth ist besonders, dass an der Stelle 17, 11 die Anrede „heiliger Vater“ in motivirende Beziehung zu der an Gott gerichteten Bitte um eine solche Heiligung der Jünger gestellt wird, welche nicht in ihrer äusserlichen Herausnahme aus der Welt oder Bewahrung vor irgendwelchen profanirenden physischen Einflüssen und Zuständen in der Welt, sondern in ihrer Bewahrung vor dem Bösen in der Welt, in ihrer Festhaltung bei dem durch das Offenbarungswort Gottes gegebenen Rechten (ἀλήθεια) bestehen soll (V. 11—19). Der ethische Sinn, in welchem hier die erbetene Heiligung der Jünger, d. h. ihre Erhebung über die Welt zur Weihung an Gott aufgefasst ist, giebt den indirecten Beweis für den ethischen Sinn, in welchem auch das Attribut der Heiligkeit des Vaters verstanden ist, ebenso wie wir aus dem in Mc. 7, 14—23 gegebenen Urtheile Jesu, dass nichts von aussen her an den Menschen Kommendes, sondern nur das aus seiner inneren Gesinnung Hervorgehende ihn profanire, indirect, aber sicher ersehen, dass Jesus hier die Heiligkeit Gottes in anderer Art und Begründung vorgestellt hat, als wie sie von den Juden gedacht wurde. Der allgemeine Sinn der Erhabenheit über die Welt ist dem Begriffe der Heiligkeit Gottes geblieben; aber wegen der Bedeutung, welche die

Eigenschaft der väterlichen Liebe für die Gottesanschauung Jesu gewonnen hat, ist nun auch die heilige Erhabenheit Gottes über die Welt von Jesus auf der Höhe und Reinheit seines ethischen Willens beruhend gedacht worden, nicht auf irgendwelchem gegensätzlichen physischen Verhältnisse zur Welt. Diesen Fortschritt in der Auffassung der Heiligkeit Gottes gegenüber der jüdischen Vorstellung lässt uns die Aeusserung Jesu in dem von der johanneischen Redequelle bewahrten Abschiedsgebete gerade so erkennen, wie wir ihn aus jener Rede im Marcusevangelium zu erschliessen vermögen.

Ferner ist besonders interessant der Ausspruch, mit welchem Jesus 5, 17 die Rechtfertigung seines am Sabbath geübten und deshalb den Juden anstössigen Liebeswerkes an einem Kranken (vgl. 7, 23) giebt: „mein Vater wirket bis jetzt und auch ich wirke". In der Gewissheit, dass die Sabbathsruhe, in welche Gott nach dem vollbrachten Schöpfungswerke eingetreten ist und welche als das erste Motiv zur Weihung des siebenten Tages auch für die Menschen angegeben wird (Gen. 2, 2 f.), doch nicht den Sinn eines vollständigen Aufhörens aller Thätigkeit Gottes hat, da Gott vielmehr ununterbrochen bis in die Gegenwart wirksam ist, findet Jesus das Recht und die Pflicht für sich begründet, ebenso wie sein Vater trotz des Sabbaths wirksam zu sein. Diese Vorstellung Jesu von dem fortdauernden Wirken Gottes war zwar für die jüdische Anschauung nicht nothwendig befremdlich und anstössig, und so knüpft sich ja auch an sie keine Einrede der Juden; aber dennoch steht sie in einem gewissen Gegensatz zu der Richtung, welche die jüdische Gottesanschauung zur Zeit Jesu genommen hatte. Denn bei den Juden führte die Betonung der transcendenten Erhabenheit Gottes einerseits zu einer Schwächung der Vorstellung von dem unmittelbaren Einwirken Gottes auf die Welt und zu einer Steigerung der Vorstellung von der zurückgezogenen Ruhe Gottes gegenüber dem geschöpflichen Sein, andrerseits zu einem erhöhten Werthlegen auf die religiöse Pflicht der Menschen, wie durch andere Enthaltungen verschiedener Art, so auch durch strengste Enthaltung von aller Thätigkeit am Sabbath sich in einen rechten gottgeweihten Zustand zu versetzen. Jesus dagegen fand in seiner Anschauung von Gott als dem Vater vielmehr

den Grund, die Stetigkeit des Wirkens Gottes auf die Welt zu betonen und demgemäss auch für sich selbst die Berechtigung zu einer dem Wirken Gottes entsprechenden Thätigkeit gerade am geweihten Sabbathtage in Anspruch zu nehmen. Für den Sinn, in welchem Jesus das fortwährende Wirken seines Vaters gemeint hat, lässt sich keine passendere Erläuterung geben, als durch Hinweis auf jene in den Matthäuslogia überlieferten Aussprüche Jesu, in denen er die Ernährung der Raben, den Schmuck der Feldblumen, den Schutz der Sperlinge als Werke der sorgenden Liebe des himmlischen Vaters hinstellt und hieraus die unzweifelhafte Gewissheit der Fürsorge Gottes auch für die Bedürfnisse und die Erhaltung der Menschen folgert (Mt. 6, 25 ff.; 10, 29 f.). Jesus denkt nicht etwa blos an das schöpferische oder erhaltende Wirken Gottes in der Natur oder blos an seine heilbringende Gnadenwirksamkeit für die Menschen, sondern an seine Liebeswirksamkeit ganz im Allgemeinen, wie sie sich als Schaffung von Leben (Joh. 5, 21) auf allen Gebieten erweist. Die Vorstellung von Gott als dem Vater, in dessen Wesen die Liebe das vorwiegende Merkmal ausmacht, musste Jesum zur besonderen Hervorhebung des aus dieser Liebe hervorgehenden, nie rastenden Wirkens Gottes treiben [1]).

5. Wollen wir einen rechten Eindruck davon gewinnen, welche Bedeutung die in unseren evangelischen Quellenberichten

[1]) Die aufgewiesene Uebereinstimmung zwischen der in den johanneischen und der in den synoptischen Reden Jesu vorliegenden Gottesanschauung würde dann noch mit einer wesentlichen Einschränkung zu versehen sein, wenn es richtig wäre, dass in den Reden des vierten Evangeliums eine dualistische Gesammtanschauung herrschte und die Heilswirksamkeit Gottes als nur auf einen Theil der Menschen sich erstreckend vorgestellt wäre, während andere Menschen von vornherein und definitiv einem widergöttlichen bösen Princip unterworfen gedacht wären. Nach meinem Urtheil besteht diese dualistische Anschauung in den johanneischen Reden Jesu nur scheinbar. Da die Stellen aber, welche den Schein dieser Anschauung erwecken, sich speciell auf die Möglichkeit des Glaubens an Jesum beziehen, welche den einen Menschen gegeben sein, den anderen fehlen soll, so ist es passend, diese Stellen erst später zu besprechen, wo von den Bedingungen des Eintritts in

einheitlich bezeugte, in dem Vaternamen Gottes kurz zusammengefasste Gottesanschauung Jesu für das religiöse Bewusstsein solcher Juden haben musste, welche von der im Judenthume vorherrschenden pharisäischen Richtung aus sich der Heilsbotschaft Jesu vom Reiche Gottes zuwandten, so müssen wir auf die christliche Predigt des Paulus blicken. Aus den evangelischen Berichten tritt uns diese Bedeutung deshalb nicht in ihrer ganzen Grösse entgegen, weil Jesus selbst eben nicht unter unmittelbaren Einwirkungen der pharisäischen Richtung seine religiöse Entwicklung gewonnen hatte und weil er wegen der Anknüpfung, welche er für seine Gottesanschauung im Alten Testamente gegeben wusste, viel mehr die selbstverständliche, einleuchtende Wahrheit dieser Gottesanschauung für seine Zuhörer vorausgesetzt, als ihren Gegensatz gegen die pharisäisch-jüdische Gottesanschauung betont hat. Das Zeugniss des Paulus aber, welcher unter dem vollen Einflusse dieser pharisäischen Anschauung gestanden und den lastenden Druck derselben auf sein nach Gottesgemeinschaft und göttlichem Heile verlangendes Gemüth empfunden hatte, führt es uns deutlich vor Augen, welch einen neugestaltenden Fortschritt die Gottesanschauung Jesu für das pharisäisch-jüdische Bewusstsein bedeutete und welch eine erlösende und beseligende Wirkung sie auf dasselbe auszuüben vermochte. Für die Vorstellung des Paulus bedeutete das Evangelium von der Gnade Gottes die Aufhebung der bisher gültigen, mosaischen Gesetzesordnung (Röm. 3, 21 ff.); an die Stelle der Knechtschaft Gott gegenüber, deren Joch bisher die Menschen gedrückt hatte, war jetzt das Sohnesverhältniss zu Gott getreten, in welchem Jesus Christus gestanden hatte und in welches um seinetwillen alle Glaubenden hineintreten sollen (Gal. 3, 23—4, 7; 5, 1; Röm. 8, 14—16); und an die Stelle der knechtischen Furcht, des unseligen Gefühles des Unvermögens gegenüber dem göttlichen Gesetze, des Bedrohtseins durch den Fluch des Gesetzes für alle Uebertretung (Gal. 3, 10; Röm.

das Reich Gottes beziehungsweise des Glaubens an den Messias zu handeln sein wird, und dort also erst die Einwendung, welche noch gegen die Behauptung des Einklanges zwischen der Gottesanschauung der johanneischen Reden und derjenigen der synoptischen erhoben werden kann, ganz zu erledigen.

7, 14—24) war nun das Gefühl der Freiheit und der Freudigkeit gegenüber Gott getreten, das Bewusstsein der von Gott verliehenen Kraft zu allem Guten, auch zu den grössten Aufgaben, und heilsgewisses, hoffnungsfreudiges Vertrauen mit Bezug auf alle Erfahrungen der Gegenwart und der Zukunft (Röm. 5, 1—11; 8, 17—39). In dem Gebetsrufe, welchen Paulus als die Aeusserung des den Christen zu Theil gewordenen „Geistes der Kindschaft" hinstellt: „Abba, Vater!" (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15) hören wir noch den lautlichen Nachhall der Anrede, mit welcher Jesus selbst sich in seinen Gebeten an Gott gewandt und welche er ebenso seine Jünger in ihren Gebeten zu gebrauchen gelehrt hatte. Wie die Bewahrung dieses aramäischen Wortes „Abba" durch Marcus (14, 36) bei seiner Darstellung des Gebetskampfes Jesu in Gethsemane gewiss aus dem unauslöschlichen Eindrucke zu erklären ist, welchen der Ton dieses Vaterrufes in jener Stunde auf die Jünger gemacht hatte, so dürfen wir auch für die merkwürdige zweimalige Anwendung des „Abba" bei Paulus, der diese aramäische Anrede an Gott nicht als seinen persönlichen Gebetsausdruck, sondern vielmehr als den charakteristischen Gebetsruf der Christen überhaupt hinstellt, die Erklärung darin finden, dass die Vateranrede an Gott, wie sie die ersten Jünger in so bedeutsamer Weise von Jesus zu hören gewohnt waren, in eben diesem Wortlaute Jesu das Gebetssymbol der apostolischen Gemeinde geblieben und so auch den heidenchristlichen Gemeinden überliefert und geläufig war [1]).

Das Ergebniss unserer Betrachtung der Gottesanschauung Jesu können wir in folgendem Urtheile zusammenfassen. Jesus hat, indem er Gott regelmässig als Vater bezeichnete und die väterliche Liebe als die für das Verhalten Gottes massgebende Eigenschaft betrachtete, die alttestamentliche Gottesanschauung in derjenigen Richtung fortentwickelt, welche dem religiösen Verständnisse und Bedürfnisse am Entsprechendsten war. Denn das religiöse Interesse richtet sich immer auf die Erlangung von Gütern oder von Heil seitens der Gottheit; die Betonung der väterlichen Liebe Gottes, in welcher das kräftigste, spontan und

[1]) Vgl. G. Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, 1882, S. 59.

stetig wirkende Motiv zum heilbringenden Verhalten Gottes gegen die Menschen liegt, kommt deshalb dem religiösen Verständnisse und Bedürfnisse unmittelbar entgegen. Während die im Judenthume zur Jeit Jesu vorherrschende Tendenz, die Heiligkeit oder transcendente Erhabenheit als das wichtigste Moment der Gottesanschauung zu betrachten, dahin führte, dass theils im Pharisäismus das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott nach Art eines rechtlichen Dienstverhältnisses vorgestellt und das religiöse Verhalten vorwiegend zu einem äusserlichen, ceremonialen herabgesetzt wurde, theils im Alexandrinismus die religiöse Anschauung zu einer philosophischen Speculation umgebildet wurde, war es durch die Bedeutung, welche Jesus dem ethischen Momente der väterlichen Liebe für die Gottesanschauung gab, bedingt, dass er das religiöse Verhältniss zwischen Gott und den Menschen als ein ganz sittliches aufzufassen und die zum Begriffe der Gottheit gehörige heilige Erhabenheit über die Welt erst in einem höchsten und reinsten Sinne zu verstehen vermochte. So gewiss auch Jesus für seine Gottesanschauung im Alten Testamente und in der auf dem Alten Testamente fussenden jüdischen Lehre eine wesentliche Anknüpfung fand, so gewiss lag doch in der Sicherheit, Klarheit und Vollständigkeit, in welcher er als Erster diese Vateranschauung von Gott aufgefasst und verkündigt hat, ein epochemachender Fortschritt über den Stand des alttestamentlich-jüdischen religiösen Bewusstseins hinaus.

Cap. 3. Das Heil des Reiches Gottes.

1. In der Anschauung Jesu von Gott als dem liebenden Vater war die Grundlage für seine Vorstellung von dem Heile des Reiches Gottes gegeben. In der Vaterliebe Gottes fand er zunächst die Bürgschaft für die gewisse Verleihung dieses Heiles an alle diejenigen, welche es vertrauensvoll von Gott erstreben und erbitten. Denn der himmlische Vater muss gewillt sein,

denen die ihn bitten, Gutes zu gewähren (Mt. 7, 11) und zwar das höchste Gut, das Reich Gottes: „fürchte dich nicht, du kleine Heerde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lc. 12, 32). Und der Vater verleiht sein Heil nicht nur Gerechten, welche sich Verdienst und Anspruch erworben haben, sondern auch Sündern, wenn sie reuig zu ihm kommen. Jesus setzt voraus, dass alle, denen er das Evangelium vom Reiche Gottes bringt, Sünder und auf die vergebende Gnade Gottes angewiesen sind. Sündenvergebung erscheint ihm deshalb als ein Gnadengeschenk Gottes, auf welchem aller Heilsempfang im Reiche Gottes beruht, welches aber auch alle diejenigen erlangen, die sich mit vertrauensvollem Entschlusse dem Reiche Gottes zuwenden. In diesem Sinne spricht er Sündenvergebung dem Gelähmten zu, welcher, als Jesus in seiner Wohnung bei der Lehrverkündigung war (Mc. 2, 1 f.), in der Grösse seines Vertrauens auf die Heilsbotschaft Jesu alle durch seine Krankheit und durch das Gedränge der Menschen gegebenen Hindernisse zu überwinden wusste, um jene Verkündigung mit hören zu können (V. 5) [1]; ebenso der Sünderin im Hause des Pharisäers,

[1]) Die herkömmliche Erklärung dieser Geschichte betrachtet es als selbstverständlich, dass der Kranke sich nur zu dem Zwecke zu Jesus habe bringen lassen, um von ihm wunderbar geheilt zu werden. So müsste man die Geschichte auch nach Mt. (9, 1 ff.) verstehen, der nichts davon berichtet, dass Jesus im Hause beim Lehren beschäftigt war; auch Lc. (5, 17 ff.), der diesen letzteren Umstand im Anschluss an Mc. miterzählt hat, macht doch gleich den Zusatz: „und Kraft des Herrn war vorhanden, dass er heilte", um so der Herzubringung des Kranken eine Beziehung auf diese Heilkraft, nicht auf jene Lehrthätigkeit Jesu zu geben. Liest man aber den Marcusbericht ohne Voreingenommenheit durch die Seitenreferenten, so tritt deutlich der Sinn hervor, dass der Kranke nur die Verkündigung Jesu zu hören wünschte. Sein Verlangen nach dem Evangelium Jesu vom Reiche Gottes war so dringend, dass er, wo er auf anderem Wege nicht nahe genug an Jesum herankommen konnte, um sein Wort zu hören, sich auf dem ungewöhnlichen Wege durch das Dach in das Gemach, wo Jesus lehrte, bringen liess. Dieses Vertrauen, welches sich also nicht auf Heilung, sondern auf das von Jesus gepredigte Heil richtete (vgl. Mc. 1, 15), belohnte Jesus dadurch, dass er dem Kranken die Vergebung seiner Sünden zusicherte, nicht etwa weil der Kranke mit einer besonders grossen Sündenschuld belastet gewesen wäre und sich seine Krankheit durch Sünde zugezogen gehabt

welche durch die Grösse ihrer an Jesu erwiesenen dankbaren Liebe die Grösse der empfangenen Vergebungsgnade bewies (Lc. 7, 47 f.). So urtheilt er, dass für alle seine Jünger ein unermesslich grosses Geschenk vergebender göttlicher Gnade die Grundlage ihres Heilsstandes und das unbedingt verpflichtende Motiv für ihre Bereitschaft zur vergebenden Liebe bildet (Mt. 18, 23—35), und so nimmt er an, dass seine Jünger fortdauernd in ihren Gebeten die Sündenvergebung Gottes erbitten müssen, aber auch vertrauensvoll die Erfüllung dieser Bitte erwarten dürfen, wenn sie nur ihre Pflicht im Reiche Gottes, speciell eben diese charakteristische Pflicht der vergebenden Liebe, erfüllen wollen (Lc. 11, 4; Mc. 11, 25; vgl. Mt. 18, 35).

Worin besteht nun aber nach Jesu Anschauung das Heil selbst, welches Gott unter solcher Sündenvergebung den Genossen seines Reiches verleihen will? Man kann zuerst antworten, dass Jesus das Reich Gottes selbst als das höchste Heilsgut Gottes bezeichne. Denn er stellt dieses Reich als das Gut hin, welches der Vater den Jüngern zu geben beschlossen hat (Lc. 12, 32), welches vor allen irdischen Gütern der Gegenstand des Trachtens der Jünger sein soll (Lc. 12, 31) und dessen Kommen sie deshalb auch in ihrem Gebete vor allen Bitten um einzelne Gaben und Heilserweisungen Gottes erflehen sollen (Lc. 11, 2). Er vergleicht dieses Reich einem Schatze und einer köstlichen Perle, um derentwillen der Finder seinen ganzen übrigen Besitz darangiebt (Mt. 13, 44—46).

Allein das Reich Gottes selbst erscheint als das höchste Heilsgut doch nur insofern, als der durch den Begriff des Reiches

hätte, sondern nur um ihm die trostvolle Gewissheit zu geben, dass er das göttliche Gnadenheil, nach welchem er so lebhaftes Verlangen trug, auch sicher von Gott empfangen werde. Diese Zusicheruug der Sündenvergebung war also nicht eine blosse Einleitung zu der Erfüllung des eigentlichen Wunsches des Kranken, sondern sie enthielt schon in sich selbst eine höchste Befriedigung seines Begehrens. Dass Jesus ihm dann hinterher auch noch die Heilung der Krankheit zusprach, war bedingt durch den Anstoss, welchen die Schriftgelehrten an jener Zusicherung der Sündenvergebung nahmen, indem Jesus ihnen durch die wahrnehmbare Erweisung seines Rechtes zu dieser einen Zusage eines von Gott zu verleihenden Gutes sein Recht auch zu der Zusage jenes Heilsgutes der Sündenvergebung darthun wollte (V. 6—11).

Gottes bezeichnete Zustand einer idealen, heilvollen Gemeinschaft Gottes mit einem ihm in rechtem Gehorsam anhangenden Volke eben den höchsten Heilsgewinn für alle Genossen dieses Reiches einschliesst; begrifflich genau aber ist von diesem heilvollen Reiche Gottes immer das Heil selbst, welches in ihm verwirklicht wird, noch zu unterscheiden. Worin besteht also, so wiederholen wir unsere Frage, nach der Anschauung Jesu dieses Heil des Reiches Gottes?

2. Jedenfalls gilt zuerst, dass Jesus keine besondere irdische Glückseligkeit, Macht und Herrlichkeit zu diesem Heile gerechnet hat. Freilich ist er, soweit wir nach unseren evangelischen Quellenberichten zu urtheilen vermögen, nicht gleich am Anfange seiner Lehrwirksamkeit mit der Ankündigung besonders grosser irdischer Leiden und Verfolgungen, welche ihn selbst wie seine Jünger treffen würden, hervorgetreten; sondern er hat erst im Verlaufe seiner Wirksamkeit auf Grund der Erfahrungen, welche er hier machte, den deutlichen Ausblick auf diese zu erwartenden schweren äusseren Bedrängnisse der Genossen des Reiches Gottes gewonnen und kundgegeben (vgl. Mc. 8, 31; 9, 12f. 31; 10, 33f.; 13, 9—13; Lc. 17, 22ff.). Aber hieraus folgt keineswegs, dass er ursprünglich doch eine äussere, irdische Macht und Herrlichkeit in der Art, wie sie die Juden von dem Reiche Gottes erwarteten, für sich und die Seinen in Aussicht genommen hat. Denn zwischen den beiden Extremen jener schweren irdischen Verfolgungen und Leiden und dieser Erlangung ausserordentlichen irdischen Glanzes und Glückes liegt die Mitte des gewöhnlichen irdischen Lebens mit seinen in verschiedenem Masse von Gott den Menschen zuertheilten äusseren Gütern. Diese Güter des gewöhnlichen irdischen Lebens hat Jesus nicht für unvereinbar mit dem Reiche Gottes gehalten, sondern hat ein Bitten um sie und ein Vertrauen auf ihre Gewährung, sofern es sich dem Trachten nach dem Reiche Gottes unterordnet, sogar ausdrücklich seinen Jüngern vorgeschrieben. Aber nirgends in den uns überlieferten Aussagen hat er die Erwartung und Verheissung ausgedrückt, dass die Glieder des Reiches Gottes ein ausserordentliches äusseres Glück oder Wohlsein, einen besonderen Vorrang in politischer oder socialer Beziehung auf Erden, irgendwelche wunderbare irdische

Macht und Herrlichkeit erlangen würden. Seinem Worte an Petrus, dass aller Verzicht auf irdische Güter um seinet- und des Evangeliums willen einen hundertfältigen Ersatz dieser Güter schon in der Gegenwart finden werde, hat er den bedeutsamen Zusatz gegeben: „nebst Verfolgungen" (Mc. 10, 29 f.) und hierdurch schon klar gemacht, dass er doch nicht an einen einfachen Wiedergewinn äusserer, irdischer Glücksgüter in wunderbar vergrössertem Massstabe gedacht hat. Und ebenso sind seine Versicherungen an die Jünger, dass alle ihre Bitten Erhörung finden würden (Mt. 7, 7 ff.; 18, 19; Mc. 11, 24) und dass sie vor allen Gefahren und Schädigungen geschützt sein würden (Lc. 10, 19), wie wir später noch genauer sehen werden, offenbar nicht in einem solchen Sinne gemeint gewesen, dass seine Jünger aus ihnen die Hoffnung auf eine unbegrenzte Gewährung aller gewünschten irdischen Güter und auf eine wunderbare Bewahrung vor allen irdischen Uebeln gewinnen sollten. Wir müssen nun aber die Bedeutung bedenken, welche die Vorstellung von einem zu erwartenden wundersamen irdischen Glücke, von äusserer Machterhebung und Herrlichkeit des Volkes und seiner einzelnen Glieder für das Hoffnungsbild der messianischen Heilszeit sowohl bei den alttestamentlichen Propheten als auch bei den Juden zur Zeit Jesu hatte, um zu ermessen, welch eine Neuerung es war, dass Jesus bei seiner Verkündigung vom Reiche Gottes gänzlich von der Verheissung solcher äusseren, irdischen Glückseligkeit, Macht und Herrlichkeit absah, und welch ein Befremden, welch einen Anstoss das Fehlen dieses Punktes in seiner Lehre bei seinen jüdischen Zeitgenossen erregen musste.

Jesus suchte das Trachten seiner Jünger von den irdischen Gütern abzulenken, indem er sie auf den geringen, vergänglichen Werth derselben hinwies (Mt. 6, 19). Sie bieten auch bei grösster Fülle dem Menschen kein Mittel, sein persönliches Leben zu sichern: „welchen Werth hat es für einen Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seiner Seele (d. i. seines persönlichen Lebens) verlustig zu gehen? Denn was könnte ein Mensch als Entgelt für seine Seele geben?" (Mc. 8, 36 f.). Er ermahnte seine Jünger: „gebt Acht und hütet euch vor aller Habsucht; denn nicht gewinnt man, wenn man Ueberfluss hat, sein Leben aus seinen Besitzthümern", d. h. die Besitzthümer können, auch wenn

sie im Ueberfluss vorhanden sind, doch nicht das Leben erhalten; und er führte ihnen zum Beweise dieses Grundsatzes das Beispiel des reichen Mannes vor Augen, den alle seine angesammelten, auf ein langes Wohlleben berechneten irdischen Güter nicht davor schützten, dass Gott ihm schnell sein Leben entzog und dass sein Besitz in fremde Hände kam (Lc. 12, 15—21). So beurtheilte er diese irdischen Güter, „den ungerechten Mammon", als nur unechte, fremde Güter für den Menschen (Lc. 16, 11 f.).

Im Unterschiede von dem Sammeln und Besitzen irdischer Schätze kannte er aber ein „Reichsein bei Gott" (Lc. 12, 21) [1]),

[1]) Zur Erklärung des Ausspruches Lc. 12, 21: οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν möchte ich Folgendes bemerken. Zuerst muss hervorgehoben werden, dass bei den Worten ὁ θησαυρίζων αὐτῷ der Ton nicht etwa auf dem αὐτῷ liegt, so dass dieses im Gegensatze zu dem εἰς θεόν in der zweiten Vershälfte stände. Der Begriff des „Schätzesammelns für sich selbst" könnte zum Gegensatze nur haben ein „Schätzesammeln für Andere". Dass dieser Gegensatz aber nicht beabsichtigt ist, erhellt schon aus dem Begriffe des πλουτεῖν in der zweiten Vershälfte, welcher, wie immer auch das dabeistehende εἰς θεόν zu deuten sein möge, das Haben von Schätzen für sich bezeichnet. Also zu betonen ist: „wer sich Schätze sammelt". Diesem ganz allgemein hingestellten Begriffe des „sich Schätze Sammelns", welcher aber, wie aus dem Zusammenhange mit dem Vorangehenden unzweifelhaft erhellt, mit bestimmter Beziehung auf irdische Schätze gemeint ist, tritt nun gegenüber der Begriff eines Reichseins, welchem die Näherbestimmung εἰς θεόν hinzugefügt ist. Für diesen Begriff bieten sich drei Erklärungen dar, die einen passenden Sinn zu geben scheinen: 1) reich sein auf Gott hin, d. h. einen Reichthum haben, dem man eine Zweckbeziehung auf Gott giebt; 2) reich sein für Gott, d. h. einen Reichthum haben, den Gott als solchen anerkennt; 3) reich sein bei Gott, d. h. einen Reichthum haben, der bei Gott gewissermassen deponirt ist. Eine sichere Entscheidung zwischen diesen möglich scheinenden Erklärungen kann man nur durch Rücksicht einerseits auf den Sprachgebrauch und andrerseits auf den Zusammenhang des Redestückes finden. Diese beiden Rücksichten aber sprechen für die dritte Erklärung. Während sich für die Deutung des εἰς in den beiden ersten Erklärungen wohl kaum eine Analogie beibringen lässt, ist für die Fassung des εἰς in jener dritten Erklärung hinzuweisen auf den im Neuen Testament so häufigen Gebrauch des εἰς in Verbindung mit Verben, die einen Zustand bezeichnen, wo wir ein ἐν erwarten, wo aber das εἰς durch den Gedanken an die Bewegung veranlasst ist, durch welche der Zustand hergestellt wurde

den Besitz eines Schatzes im Himmel (Mc. 10, 21), und er ermahnte seine Jünger, auf diese himmlischen Güter ihr Trachten zu richten: „sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Rost zerstört und wo Diebe nachgraben und stehlen; sammelt euch aber Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost zerstört und wo Diebe nicht nachgraben noch stehlen" (Mt. 6, 19 f.). Der Inbegriff dieser himmlischen Güter, welche er wegen ihrer Unvergänglichkeit als die echten, dem Menschen wahrhaft zugehörenden Güter bezeichnete (Lc. 16, 11 f.), ist das „ewige Leben", welches den Frommen im zukünftigen Aeon zu Theil wird

(z. B. Mc. 13, 16; Lc. 11, 7; Act. 2, 5; 7, 4; vgl. Winer, Grammatik d. neut. Sprachidioms, § 50, 4 b). So ist an unserer Stelle der prägnante Ausdruck dadurch entstanden, dass bei der Vorstellung des Schätzehabens bei Gott die Vorstellung des Schätzesammelns zu Gott hin mitwirkte, und zwar in Analogie dazu, dass vorher in dem angeführten Beispiele speciell erzählt war, wie der reiche Mann seine irdischen Schätze in die irdischen Niederlagen einzubringen suchte. Der Zusammenhang des Redestückes bestätigt diese Erklärung aber insofern, als in ihm weder der Gedanke, dass man seinen irdischen Gütern eine Zweckbeziehung auf Gott geben, sie im Dienste des Reiches Gottes anwenden solle (vgl. Lc. 16, 9; Mt. 25, 14—29), noch auch der Gedanke, dass man nicht nach einem Reichthum, den die Menschen für solchen erachten, sondern nach einem von Gott anerkannten streben solle (vgl. Lc. 16, 15 b u. 19 ff.), zum Ausdruck kommt, wohl aber der Gedanke, dass man statt vergänglicher Schätze auf Erden vielmehr einen unvergänglichen Schatz im Himmel sich anzusammeln suchen solle (V. 33 b; Mt. 6, 19 f; vgl. Log. § 15 d. I, S. 118). In diesem Gedanken, welcher das ganze durch die Warnung vor der Sucht nach irdischen Gütern (Lc. 12, 15) eingeleitete Redestück zum Abschlusse bringt, liegt die durch den Zusammenhang dargebotene Erklärung unseres Ausspruches V. 21. Das Unpräcise der Form dieses Ausspruches tritt freilich gerade im Vergleiche mit der Formulirung Mt. 6, 19 f. besonders deutlich hervor, da den genauen Gegensatz zu einem Reichsein an himmlischen Schätzen bei Gott nicht der allgemeine Begriff des sich Schätze Sammelns, sondern der specielle des sich irdische Schätze Sammelns bildet. Aber dieser unpräcise allgemeine Begriff in V. 21 ist, wie schon bemerkt, dadurch bedingt, dass nach dem Vorhergehenden an der Beziehung des allgemeinen Begriffes „Schätze sammeln" auf irdische Schätze, dem gewöhnlichen Sinne des Wortes gemäss, kein Zweifel obwalten konnte. Und die formelle Ungenauigkeit dieses Ausdruckes wird auch dann nicht beseitigt, wenn man das εἰς θεόν anders erklärt.

(Mc. 10, 30), auch schlechthin „das Leben" genannt, im Gegensatze zu dem ewigen Verderben in der Gehenna (Mc. 9, 43. 45; Mt. 7, 14). Weil Jesus gewiss war, dass seine treuen Jünger, gemeinsam mit den auferstehenden Frommen der Vorzeit (Lc. 13, 28), dieses ewige Leben erlangten, auch wenn sie vor Anbruch des zukünftigen Aeons sterben würden, konnte er sie ermuthigen, das Bekenntniss zu seiner Lehre ohne Furcht vor denen zu üben, welche zwar den Leib tödteten, die Seele aber nicht zu tödten vermöchten (Mt. 10, 28), und konnte er urtheilen, dass wer seine Seele (d. i. sein Leben) um seinet- und des Evangeliums willen verliere, sie retten werde (Mc. 8, 35; Mt. 10, 39), und dass wer in den bevorstehenden Verfolgungen bis zu Ende (d. h. nach den vorangehenden Worten: bis zur gewaltsamen Todeserfahrung) ausharre, gerettet werden werde (Mc. 13, 13).

Dieses ewige Leben, welches das eigentliche Leben des Menschen ist, schliesst eine volle, ungetrübte Seligkeit ein. Jesus hat sich zwar, was im höchsten Masse bewundernswerth ist, durchaus nicht darauf eingelassen, mit seiner Phantasie die Formen dieses ewigen Lebens und die Art der seligen Freuden in ihm näher auszugestalten; aber er hat die allgemeine Vorstellung, dass dieses zukünftige Leben ein freudevolles Geniessen bringen werde, dadurch veranschaulicht, dass er den Zustand in diesem Leben unter dem Bilde der Theilnahme an einem Gastmahle bezeichnet hat (Lc. 13, 29; 22, 30; vgl. Mc. 14, 25). In der Seligkeit dieses Lebens liegt der von Gott den Frommen bestimmte und gewissermassen für sie aufbewahrte Lohn, mit welchem er die ihm gefällige, wahre Gerechtigkeit anerkennen und vergelten wird (Lc. 6, 23; Mt. 6, 1—6. 16—18; 10, 41; Mc. 9, 41). Weil dieses Heil des ewigen Lebens einen unvergleichlich reichen Ersatz für alle Leiden des irdischen Lebens bietet, konnte Jesus am Beginne seiner Rede über die rechte Gerechtigkeit die Armen, die Hungrigen, die Weinenden, die Verfolgten glückselig preisen wegen ihrer zukünftigen Theilnahme an der himmlischen Seligkeit des Reiches Gottes (Lc. 6, 20—23). Seine Meinung ist hier nicht, dass in dem irdischen Arm- und Unglücklichsein als solchem der Grund für die Erlangung des zukünftigen Heiles des Reiches Gottes liege, ebenso wenig wie er

in den folgenden Weherufen über die Reichen, die Satten, die Lachenden, die Gepriesenen (V. 24—26) das irdische Glücklichsein an sich als den Grund für die zukünftige Erfahrung von Unheil hinstellen will. Er will nur möglichst deutlich hervorheben, dass jenes zukünftige Heil das einzig wahre und volle Heil ist, im Vergleich mit welchem das irdische Unglück garnicht in Betracht kommt und das irdische Glück garkein wirkliches Glück ist. Deshalb erklärt er gerade diejenigen für glückselig wegen ihrer zu erwartenden Theilnahme an jenem zukünftigen Heile, welche irdisch betrachtet die Unglücklichen sind, da sich an diesen am Deutlichsten der absolute Werth jenes zukünftigen Heiles zeigt; und deshalb ruft er gerade über diejenigen wegen ihres zukünftig zu erwartenden Unheils ein Wehe, welche irdisch betrachtet die Glücklichen sind, da an ihnen am Deutlichsten der Unwerth dieses irdischen Glückes hervortritt [1]).

[1]) Ich habe zu Log. § 7 a (I, S. 53 ff.) zu begründen gesucht, weshalb die von Lc. überlieferte Form der Seligpreisungen für ursprünglicher zu halten ist, als die von Mt. überlieferte. Wir dürfen an diese Seligpreisungen, wie sie Lc. giebt, nur nicht mit dem Vorurtheil hinantreten, welches man auf Grund des Matthäustextes mitzubringen pflegt, dass in den Seligpreisungen indirect die Bedingungen der Antheilnahme an dem himmlischen Heile im Reiche Gottes bezeichnet seien. Erst der ganze auf diese Seligpreisungen folgende Hauptinhalt der grossen Rede Jesu soll die rechte Art der Gerechtigkeit darstellen, welche zum Reiche Gottes gehört und die Bedingung für die Erlangung eines Lohnes bei Gott bildet; die einleitenden Seligpreisungen und Weherufe aber sollen zunächst nur den absoluten Werth dieses göttlichen Heiles vor Augen führen. Wenn Jesus nun zu diesem Zwecke Arme und Leidende wegen ihrer Heilserlangung im Reiche Gottes glückselig preist und dann über Reiche und Glückliche wegen des ihrer wartenden Strafunheils ein Wehe ruft, so erscheinen uns diese Aeusserungen Jesu einseitig und übertreibend, sofern wir erwägen, dass doch das irdische Unglücklichsein an sich den Menschen noch nicht des Heiles im Reiche Gottes würdig macht und dass das irdische Glück an sich den Menschen noch nicht ein Strafunheil im Jenseits verdienen lässt. Aber diese scheinbare Schroffheit und Einseitigkeit ist keine andere und grössere, als welche wir auch sonst in vielen Aussagen Jesu finden. Jesus befolgt das Princip, grösste Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege zu erstreben (vgl. oben S. 96 ff.). Wo er deshalb den allgemeinen Gedanken, dass das zukünftige Heil des Reiches Gottes das allein wahre Heil für den Menschen sei,

3. Jesus hat die Gewissheit des ewigen, himmlischen Lebens, welche er in seiner Lehre aussprach, in der Regel nicht genauer erklärt und gerechtfertigt, weil für die Mehrzahl der Juden seiner Zeit die Idee der Auferstehung der Frommen aus dem Tode zu einem heilvollen Leben eine anerkannte Geltung hatte. Um so werthvoller ist es für uns, dass uns das Gespräch Jesu mit Sadducäern aufbewahrt worden ist, in welchem er diesen Gegnern der Auferstehungshoffnung gegenüber seine Gründe für jene Hoffnung und seine Vorstellung von der Art des Auferstehungslebens dargelegt hat (Mc. 12, 18 ff.). Als ihm Sadducäer, um ihn mit seiner Vorstellung von der Auferstehung zu absurden Consequenzen zu führen, die Frage vorlegten, wie in dem Falle, dass eine Frau auf Erden einer mosaischen Forderung zufolge sieben Brüder nach einander zu Gatten gehabt habe, die eheliche Zugehörigkeit dieser Frau im Auferstehungsleben zu denken sei, hat er geantwortet: „irret ihr nicht deswegen, weil ihr nicht die Schrift und nicht die Macht Gottes kennet? Denn wenn sie von den Todten auferstehen, freien sie weder noch lassen sie sich freien, sondern sind wie Engel in dem Himmel. In Betreff der Todten aber, dass sie auferstehen: habt ihr nicht gelesen im Buche Mosis, beim Dornbusch, wie Gott zu ihm sprach: ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Nicht ist Gott ein Gott von Todten, sondern von Lebendigen! Ihr irret sehr!" (V. 24—27). Gegenüber der spitzfindig erdachten Schwierigkeit, an welcher jene Sadducäer die Unmöglichkeit des Auferstehungslebens zeigen wollten, verweist Jesus auf die Macht Gottes, welche für die Auferstehenden eine ganz neue, dem irdischen Leben unvergleichbare Lebensform herstellen werde.

veranschaulichen will, exemplificirt er auf solche Klassen von Menschen, bei denen wegen ihrer irdischen Glücksumstände jener Gedanke am Deutlichsten erkennbar wird. Dass für Jesus die Voraussetzung gilt, die (rhetorisch) angeredeten Armen und Leidenden seien aufrichtige Fromme, welche sich durch ihre Frömmigkeit des himmlischen Heilslohnes würdig gemacht haben, und ebenso, die angeredeten Reichen und Glücklichen seien Unfromme, welche deshalb keinen Lohn bei dem himmlischen Vater haben, geht aus dem weiteren Verlaufe seiner Rede deutlich genug hervor. Aber die Betonung dieses Gedankens lag eben nicht in seiner Absicht bei der Einleitung der Rede.

Der Grund des Irrthums bei jenen Leugnern der Auferstehung liege darin, dass sie wegen der Beschränktheit ihrer Vorstellung von der Macht Gottes voraussetzten, das zukünftige neue Leben könne wieder nur ein solches sinnliches Leben sein, mit allen durch die Sinnlichkeit bedingten Trieben und Gemeinschaftsformen, wie das gegenwärtige irdische. Die Bestimmtheit, mit welcher Jesus hier die Vorstellung von dem irdisch sinnlichen Charakter des zukünftigen Lebens ablehnt und dieses Leben nach Analogie des himmlischen Zustandes der Engel gedacht wissen will, ist sehr bedeutsam in ihrem Gegensatze nicht nur zu der hypothetischen Vorstellung, welche sich die Sadducäer von dem Auferstehungsleben bildeten, sondern auch zu der populären pharisäischen Auferstehungslehre. Denn wenn es auch ohne Zweifel im damaligen Judenthume Vertreter einer solchen Auferstehungslehre gab, bei welcher das Auferstehungsleben als ein erst nach Ablauf des ganzen irdischen Weltverlaufs eintretendes, rein himmlisches, ewiges vorgestellt wurde [1]), so richtete sich doch jedenfalls die verbreitete, populäre Auferstehungshoffnung auf eine Wiedererweckung der gestorbenen Frommen zur Theilnahme an dem messianischen Reiche, und zwar an einem auf Erden aufzurichtenden, irdische Herrschaft und Herrlichkeit und alles denkbare sinnenfällige, äussere Glück darbietenden messianischen Reiche. Die deutliche Aeusserung Jesu an unserer Stelle über die Unvergleichlichkeit des Auferstehungslebens mit dem irdisch sinnlichen Leben giebt uns auch die Bestätigung dafür, dass wir seine Aussprüche von dem zu Tische Liegen und Essen und Trinken im zukünftigen Reiche Gottes (Lc. 13, 29; 22, 30; Mc. 14, 25) eben nur als bildliche Bezeichnungen eines seligen Geniessens in Gemeinschaft mit Anderen auffassen dürfen und in ihnen nicht die Vorstellung von irgendwelcher Befriedigung wirklich sinnlicher Bedürfnisse ausgedrückt finden dürfen.

Aber der Hinweis auf die Macht Gottes zur Herstellung eines solchen übersinnlichen, engelgleichen Auferstehungslebens begründet doch immer nur die Möglichkeit, dass die Frommen von Gott aus dem Tode auferweckt werden. Die Gewissheit

[1]) Vgl. oben S. 47 ff.

der Gewinnung dieses himmlischen Auferstehungslebens begründet Jesus deshalb den Sadducäern gegenüber noch durch Berufung auf ein Gotteswort aus eben jenem „Buche Mosis", aus dessen gesetzlicher Forderung Jene ihre Einwendung gegen die Denkbarkeit der Auferstehung abgeleitet hatten. In dem Worte Gottes an Mose: „ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" findet Jesus einen tieferen Sinn als den, dass Gott, wo er sich dem Mose offenbarte, sich als denselben habe bezeichnen wollen, welcher vor einigen hundert Jahren sich den Erzvätern als Gott erwiesen habe und von ihnen als Gott verehrt worden sei. Wenn Gott sein Verhältniss zu diesen Erzvätern feierlich betont, um sich dadurch dem Mose gegenüber als das zu bezeichnen, was er ist, nicht nur als das, was er war, so muss er dieses Verhältniss als ein nicht blos der Vergangenheit angehöriges, sondern noch fortbestehendes gemeint haben. Gott aber ist nicht ein Gott von Todten, sondern von Lebendigen; wenn er also sein fortdauerndes Gemeinschaftsverhältniss zu diesen Erzvätern bezeugt, so müssen dieselben sich trotz ihres Gestorbenseins in einem der Gemeinschaft mit Gott entsprechenden Lebenszustande befunden haben. Hinsichtlich dieser Argumentation Jesu ist zu berücksichtigen, einerseits dass das, was durch sie bewiesen werden soll, nicht überhaupt die Fortexistenz nach dem Tode ist, wie eine solche ja auch nach der alttestamentlichen Anschauung für die Gestorbenen im Scheol bestand und wie sie auch von den Sadducäern nicht bestritten wurde, sondern die Auferstehung aus dem Scheol zu einem heilvollen Leben; andrerseits dass das „Leben", welches für die mit Gott in Gemeinschaft Stehenden begrifflich nothwendig angenommen werden muss, doch nicht direct das Auferstehungsleben ist, da ja auch die auf Erden befindlichen Frommen sich in einem solchen „Leben" befinden, welches mit der Zugehörigkeit zu Gott vereinbar erscheint. Wir dürfen also aus den Worten Jesu nicht schliessen, dass Jesus die Patriarchen schon gleich nach ihrem Tode zum himmlischen Auferstehungsleben bei Gott erhoben gedacht habe, was ja auch zu der in der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus dargebotenen Vorstellung Jesu von dem Aufenthalte Abrahams und der gestorbenen Frommen bei ihm im Hades (Lc. 16, 23 ff.)

nicht passen würde. Andrerseits müssen wir folgern, dass Jesus den Zustand der gestorbenen Frommen im Hades nicht als eine unglückselige, trostlose Schattenexistenz, sondern schon als einen Zustand der Gemeinschaft mit Gott gedacht hat, als einen Zustand solchen Lebens, welches ebenso wie das von den Frommen hier auf Erden in der Gemeinschaft mit Gott geführte Leben die Keime eines ewigen, himmlischen Lebens in sich trägt, auf dieses ewige, himmlische Leben abzielt und deshalb auch mit innerer Nothwendigkeit endlich zur Auferstehung führt. Wenn auch gewiss richtig ist, dass Jesus bei seiner Verwerthung des Ausspruches Gottes Exod. 3, 6 das hier bezeichnete religiöse Zugehörigkeitsverhältniss der Patriarchen zu Gott in einem noch tieferen Sinne verstanden hat, als in welchem es in dem Schriftworte gemeint war, so zeugt diese Verwerthung der alttestamentlichen Stelle nur desto charakteristischer für die eigene Anschauung, welche Jesus über die Grundlage der Auferstehungshoffnung hatte und welche ihm so fest und selbstverständlich war, dass er sie eben deshalb auch in jenem alttestamentlichen Gottesworte ausgedrückt fand. Für ihn galt die Gewissheit, dass die Gemeinschaft mit Gott lebenbringend sei. Wer wahrhaft zu Gott gehört, so dass Gott ihn als den Seinen betrachtet, der kann nicht einem unseligen Zustande wirklichen Todesverderbens anheimfallen, sondern muss ein von Gott verliehenes seliges Leben haben und behalten und kraft dieses fortdauernden Lebens in der Gemeinschaft mit Gott auch trotz des irdischen Todes und trotz des Hades endlich zu einem himmlischen Leben bei Gott auferweckt werden.

Wenn man hervorhebt, dass Jesus in seiner Lehre von der Auferstehung der Frommen dem wichtigen Fortschritte gefolgt ist, welchen schon vor ihm die pharisäisch-jüdische Lehre in diesem Punkte über die alttestamentliche religiöse Anschauung hinaus gethan hatte, und dass Jesus auch für seine Vorstellung von der übersinnlichen, himmlischen Art des Auferstehungslebens wenigstens bei einem Zweige der jüdischen Theologie seiner Zeit eine Anknüpfung fand, so muss man sich doch auch zum Bewusstsein bringen, dass er der Idee des zukünftigen ewigen, himmlischen Lebens eine solche Bedeutung für den Zusammenhang der Anschauung vom Reiche Gottes zu geben gewusst hat,

welche keine Analogie bei der Lehre seiner jüdischen Zeitgenossen findet und also einen specifischen Fortschritt seiner eigenthümlichen Gesammtanschauung gegenüber der jüdischen religiösen Ueberlieferung darstellt. Wir haben bei unserer einleitenden Betrachtung der religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu gesehen, wie die individuelle Heilshoffnung der Frommen, gerade sofern sie sich auf ein zukünftiges Auferstehungsleben bezog, sich von der auf das messianische Reich gerichteten Nationalhoffnung Israels abzulösen im Begriffe war[1]). Denn das messianische Reich wurde auf Grund der alttestamentlichen prophetischen Verkündigung als ein auf Erden aufzurichtendes, auf einer Neugestaltung aller irdischen Verhältnisse beruhendes Reich irdischen Glückes, irdischer Macht und Herrschaft erwartet, und so nahm die populäre Anschauung ja auch eine Auferweckung der gestorbenen Frommen zur Theilnahme an diesem irdischen messianischen Reiche an. In dem Masse aber, wie die individuelle Heilshoffnung an dieser Aussicht auf Wiedererweckung zu einem neuen, wunderbar bereicherten irdischen Leben doch nicht volle Genüge fand und sich deshalb vielmehr auf das Ideal eines ganz jenseitigen, himmlischen Auferstehungslebens richtete, hatte sich auch der innere Zusammenhang der individuellen Heilshoffnung mit der messianischen Reichshoffnung gelöst. Bei Jesus dagegen, welcher wunderbares irdisches Glück, äusserliche Herrlichkeit und politische Macht garnicht mit zum Heile des Reiches Gottes rechnete, deckte sich nun das ewige, himmlische Leben, welches er als das höchste Heilsgut des Reiches Gottes betrachtete, wieder ganz mit dem höchsten Heilsideale, welches die einzelnen Frommen für sich persönlich erhoffen sollten.

4. Noch wichtiger aber sind die Folgen, welche sich Jesu aus der Gewissheit des zukünftigen ewigen Lebens für die religiöse Beurtheilung der Erfahrungen des gegenwärtigen irdischen Lebens ergaben. Denn es wäre sehr verkehrt, wenn man die Lehre Jesu vom Heile des Reiches Gottes nur so charakterisiren wollte, dass er dieses Heil der irdischen Welt entrückt und es ganz in's himmlische Jenseits verlegt habe. Das Wesentliche ist vielmehr, dass Jesus, weil er die Grundanschauung von dem väter-

[1]) Vgl. oben S. 48 f.

lichen Liebeswillen Gottes gegenüber den Menschen und gemäss dieser Anschauung auch die Gewissheit eines zukünftigen ewigen, himmlischen Heilslebens für die zu Gott gehörigen Frommen hatte, nun auch die noch weitere Folgerung zu ziehen vermochte, dass die zu Gott gehörigen Frommen schon hier auf Erden einen unbedingten Schutz vor Uebeln und Gefahren, eine unbedingte Gewährung aller ihnen dienlichen Güter, und also ein wahres und reines Heil gewinnen. Man muss nur unterscheiden zwischen einem Heile irdischer Art und einem Heile, welches man auf Erden erfährt. Das von Jesus vorgestellte Heil des Reiches Gottes besteht nicht in einem Glücke und Glanze irdischer Art, wie es die Juden von dem messanischen Reiche erwarteten; aber wohl gehören zu ihm Güter und Erfahrungen, welche dem Menschen schon auf Erden zu Theil werden, wenn auch die Vollendung des Heiles des Reiches Gottes erst in dem jenseitigen himmlischen Leben liegt.

Der Gedanke, dass Gott den Frommen, die ihm vertrauen, nicht erst in der Zukunft, sondern schon in der Gegenwart ein wahrhaftes und stetiges Heil gewähren werde, erschien Jesu wegen seiner Vorstellung von der väterlichen Liebe Gottes als selbstverständlich. Diesem Gedanken hat er deshalb auch seinen Jüngern gegenüber wiederholt in solchen uneingeschränkten Heilszusicherungen mit Bezug auf ihre irdische Lebenszeit Ausdruck gegeben, welche den bei Zugrundelegung der gewöhnlichen irdischen Anschauungen von Glück und Unglück ihnen anhaftenden Schein der Ueberspanntheit dann verlieren, wenn man beachtet, wie Jesus wegen seiner Vorstellung von dem ewigen Leben und den himmlischen Gütern desselben eine von dem gewöhnlichen Urtheil ganz abweichende Schätzung dessen übte, was für den Menschen auf Erden Werth oder Unwerth habe, was ihm heilvoll oder schädlich sei.

Als die Jünger, welche er zur ausbreitenden Verkündigung der Botschaft von dem Genahtsein des Reiches Gottes ausgesandt hatte, bei ihrer Rückkehr ihre Freude darüber äusserten, dass ihnen auch die Dämonen in seinem Namen unterthan seien, hat er nach dem Berichte der Logia geantwortet: „ich sahe den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel gestürzt; siehe ich habe euch die Gewalt gegeben zu treten auf Schlangen und Skor-

pionen und über jede Macht des Feindes und garnichts wird euch schaden; doch darüber freuet euch nicht, dass die Geister euch unterthan sind, freuet euch aber, dass eure Namen im Himmel eingeschrieben sind" (Lc. 10, 18—20). Der Freude der Jünger darüber, dass sie in einzelnen Fällen wunderbaren Sieg über die dem Menschen schädlichen bösen Mächte (als solche kommen hier die Dämonen und der Satan, „der Feind", in Betracht [1])) davongetragen haben, stellt er die Gewissheit gegenüber, dass die Jünger eine solche absolute Herrschaft über diese feindlichen Mächte erlangt haben, dass ihnen schlechterdings nichts mehr schaden könne. Hätte Jesus hier eine auf wunderbarem Vermögen beruhende äusserliche Bewahrung vor irdischen Schädigungen und äusserliche Besiegung der dem irdischen Leben und Wohlsein entgegenwirkenden bösen Mächte gemeint, so würde seine unbeschränkte Versicherung des ferneren Ungeschädigtbleibens der Jünger eine starke Uebertreibung enthalten, welche durch die uns überlieferten einzelnen späteren Erweisungen einer wunderbaren Heilungskraft und eines wunderbaren Unversehrtbleibens der Apostel nur eine dürftige Rechtfertigung fände und welche zu den von Jesus selbst an anderen Stellen seinen Jüngern vorausgesagten und thatsächlich von ihnen erfahrenen schweren, bis zum Tode gehenden Leiden und Verfolgungen in grellem Widerspruch stände. Der wirkliche Sinn aber, in welchem Jesus jene uneingeschränkte Zusicherung gemeint hat, geht hervor aus dem von ihm hinzugefügten Ausspruche, dass das, was den berechtigten Gegenstand der Freude der Jünger bilden müsse, nicht ihre Herrschaft über die Dämonen, sondern das Eingeschriebensein ihrer Namen im Himmel sei. Denn in diesem Eingeschriebensein im Himmel, welches wir nicht auf den allgemeinen Begriff der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, sondern nur auf den specielleren der für die Zukunft sicher verbürgten Zugehörigkeit zum Heilsleben im Himmel deuten dürfen, liegt die Erklärung für jenes absolute Gewalthaben über die feindlichen Mächte und für das Ungeschädigtbleiben durch sie. Alle feindlichen Mächte, alle irdischen Uebel und Leiden, können den Jüngern nicht schaden, sondern sind ihnen

[1]) Vgl. oben S. 124 ff.

unterworfen, sofern sie ihnen jenes höchste, himmlische Heilsleben nicht nehmen oder beeinträchtigen können. Nicht das wunderbare Vermögen, die bösen Geister so beschwören zu können, dass sie äusserlich keinen Schaden mehr thun und für die äusserliche Betrachtungsweise besiegt erscheinen, begründet das wahre Heil der Jünger, da diese äusserliche Abwehr doch nur eine vereinzelte bleibt und das wahre Leben und die wahre Seligkeit nicht sichert; aber die Gewissheit, von Gott zum Bürger des ewigen, himmlischen Lebens bestimmt zu sein, begründet eine rechte Heilsfreudigkeit, weil sie nicht nur ein durch keine feindselige Macht und keine irdischen Uebel zerstörbares Heilsgut für die Zukunft zeigt, sondern auch erkennen lässt, dass diese feindseligen Mächte und irdischen Uebel schon in der Gegenwart nicht schaden können, da sie nichts von dem nehmen oder hindern können, was zur Erreichung des wahren Heilszweckes dient. Man würde sehr wenig Verständniss für die im höchsten Grade idealistisch-fromme Auffassung Jesu bezeugen, wenn man urtheilen wollte, dass das von ihm den Jüngern zugesprochene Herrschen über den Satan und alle feindlichen Mächte und Bewahrtbleiben vor allen Schädigungen, wenn es nicht als ein wunderbares Vermögen zur äusseren Bekämpfung und Abwehr der irdischen Uebel zu verstehen, sondern auf die Unschädlichkeit aller möglichen irdischen Schädigungen und Leiden für die Erlangung des himmlischen Heiles zu beziehen wäre, in einem uneigentlichen, übertragenen Sinne gemeint wäre. Denn bei diesem Urtheile würde man sich auf den Standpunkt jener äusserlichen, irdischen, von Jesus gerade principiell bekämpften Betrachtungsweise stellen, dass als das eigentliche Leben und als das eigentliche Heil für den Menschen nur das äusserliche irdische Leben und Glück gelten dürfe. Die gewöhnliche, profane Rede der Menschen versteht allerdings unter einem Unbeschädigtbleiben nur eine unversehrte Erhaltung des irdischen Lebens und Glückes; aber im Sinne Jesu ist zu sagen, dass die Frommen, die Glieder des Reiches Gottes, es besser als die profane Rede wissen, was wahres Heil und was wahrer Schaden für den Menschen ist. Wie Jesus in jenem, der gleichen Anschauungsweise, wie unsere Stelle, entstammenden Ausspruche: „wer seine Seele (d. i. sein Leben) retten will, der wird sie

verlieren, wer aber seine Seele verlieren wird um meinet- und des Evangeliums willen, der wird sie retten" (Mc. 8, 35; vgl. Mt. 10, 39), nicht das Leben, welches man um des Evangeliums willen verliert, als das eigentliche Leben betrachtet und das Leben, welches man durch diesen irdischen Lebensverlust gewinnt, nur in übertragenem Sinne als Leben bezeichnet, sondern vielmehr gerade umgekehrt dieses letztere Leben als das eigentliche, wahre Leben des Menschen hinstellt: ebenso gilt mit Bezug auf unsere Stelle, dass er das Unbeschädigtbleiben, auch wenn er es nicht als Unverletztbleiben des irdischen Lebensbestandes und Glückes denkt, doch gerade als ein Bewahrtbleiben vor Schaden im eigentlichsten und höchsten Sinne beurtheilt wissen will, weil er eben das wahre, himmlische Leben und das wahre, himmlische Heil zum Massstabe dafür nimmt, was wahrer Schaden des Menschen ist.

Dass diese Anschauungsweise nicht nur überhaupt für Jesus gilt, sondern dass sie speciell auch an der besprochenen Stelle Lc. 10, 18—20 von ihm gemeint ist und dass seine Gewissheit, alle irdischen Uebel und Leiden hätten für seine Jünger keine schädigende Kraft und Bedeutung mehr, ihre letzte Grundlage in seiner Erkenntniss des Vaterwesens Gottes hat, wird uns bestätigt durch die Worte, welche Jesus nach dem Logiaberichte auf unsere an die Jünger gerichtete Aussage hat folgen lassen (Lc. 10, 21—24; Mt. 11, 25—30)[1]. Nachdem er den Vater, welchen er deshalb noch mit dem Attribute „Herr des Himmels und der Erde" bezeichnet, weil es sich im Zusammenhange um die von Gott den Seinen gegebene Gewalt über alle feindlichen Mächte handelt, zuerst dafür gepriesen hat, dass er „dieses", nämlich eben diese den im Himmel eingeschriebenen Jüngern schon gegenwärtig auf Erden verliehene Gewalt über alle Feinde

[1]) Vgl. Log. § 8. I, S. 90 ff. Die Combination dieses Logiastückes, wie sie sich aus der Berücksichtigung der einander theils parallelen, theils ergänzenden Mittheilungen unseres ersten und dritten Evangelisten ergiebt, ist ein besonders deutliches Beispiel nicht nur für das Verhältniss, in welchem diese beiden Evangelisten zu der Logiaquelle stehen, und für die kritische Methode, in welcher man mit Hülfe der von beiden Evangelisten gelieferten Mittel den Inhalt der Logiaquelle zu reconstruiren vermag, sondern namentlich auch für den Werth, den diese kritische Arbeit für das genauere biblisch-theologische Verständniss der Lehre Jesu hat.

und Bewahrung vor allem Schaden, nicht den irdisch Weisen, wohl aber den Unmündigen offenbart habe (Lc. 10, 21), und nachdem er dann sich selbst als denjenigen bezeichnet hat, welchem Alles von seinem Vater übergeben sei (d. i. nach dem Zusammenhange: welcher eine absolute Macht und Herrschaft über Alles von Gott empfangen habe) und welcher allein den Vater ganz in seinem Wesen erkenne und ihn Anderen zu offenbaren vermöge (V. 22), fährt er mit der Aufforderung fort: „kommet her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, so will ich euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanft und aufrichtig demüthig, so werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Mt. 11, 28—30). Jesus zeigt in diesen Worten, wie man unter den Mühsalen und Beschwerden des irdischen Lebens rechte Ruhe und Erquickung zu finden und die harten und drückenden Lasten in sanfte und leichte für sich zu verwandeln vermöge: nämlich durch aufrichtig demüthige Ergebung in den Willen Gottes. Diese Lehre bietet er als eine Offenbarung dar, welche er aus seiner vollkommenen Erkenntniss des Vaterwesens Gottes geschöpft hat; denn wer Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, als Vater erkannt hat, der kann eine demüthige Ergebung mit Bezug auf alle irdischen Mühen und Lasten üben, weil er das Vertrauen haben kann, dass ihm auch die äusserlich schweren und üblen Erfahrungen doch als heilsame und gute von dem liebenden Vater auferlegt werden. In diesem Ausspruche über die Verwandlung der schweren Lasten in leichte und der Mühsale in Erquickung durch das Mittel der aufrichtigen Demuth giebt Jesus die authentische Erklärung für jene Zusicherung an seine Jünger, dass ihnen alle feindlichen Mächte unterthan seien und garnichts ihnen schaden könne. Wie nach seinem Bewusstsein das eine Urtheil, dass er selbst das Muster sei, an welchem man Sanftmuth und Demuth unter den irdischen Mühsalen und Lasten lernen solle, nicht in Widerspruch, sondern vielmehr in erklärender, begründender Beziehung steht zu dem vorangehenden Urtheile, dass ihm Alles von seinem Vater übergeben sei, weil er eben die ihm von Gott übertragene Macht nicht als ein Vermögen zur wunderbaren äusseren Abwendung der irdischen Leiden und

Uebel versteht, sondern als das Vermögen, diese irdischen Beschwerden durch demüthige Ergebung zu überwinden: ebenso hat er die seinen Jüngern verliehene Gewalt über alle feindlichen, schädlichen Mächte, nicht als eine solche gedacht, durch welche sie vor irdischen Mühsalen und Lasten bewahrt bleiben, sondern als das Vermögen, nach seinem Vorbilde die irdischen Uebel und Schädigungen durch aufrichtige Demuth zu beherrschen, um so trotz derselben innere Ruhe und Heilsfreudigkeit zu bewahren [1]).

Aber Jesus urtheilt auch nicht blos, dass die irdischen

[1]) Ich kann keine Berechtigung dazu erkennen, die *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* speciell auf die unter dem Gesetze sich Abmühenden und durch den Druck des Gesetzes Belasteten zu deuten (Weiss, Matthäusevangelium S. 307). Der Umstand, dass in Mt. 23, 4 die pharisäischen Gesetzesforderungen bildlich als schwere Lasten bezeichnet werden, kann nicht beweisen, dass an unserer Stelle, wo im Zusammenhange durchaus nicht von Gesetzesforderungen die Rede ist, jene allgemeinen Begriffe in dieser speciellen Beziehung auf das Gesetz zu verstehen seien. So gewiss auch Jesus die Satzungen der pharisäischen Schriftgelehrten als ungebührliche Belastungen der Menschen beurtheilen konnte, so fern lag ihm doch der Gedanke, dass die Gerechtigkeit, welche er selbst lehrte, eine leichtere sei als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (vgl. Mt. 5, 17—20). Es kommt aber auch weder der Gegensatz, dass er an Stelle eines Beschwertseins durch die Last äusserlicher und ceremonialer Leistungen ein Joch der inneren Gerechtigkeit und der Liebesübung auferlege, noch der Gegensatz, dass er anstatt des unbefriedigten Ringens unter dem Drucke der knechtischen Gesetzesordnung ein freudiges Bewusstsein der Sohnesfreiheit lehre (vgl. Mt. 17, 26), darin zum deutlichen Ausdruck, dass er den sich Abmühenden und Belasteten sich selbst insofern als Muster gegenüberstellt, als er „sanft und aufrichtig demüthig" ist. Wenn er diese Eigenschaften als diejenigen bezeichnet, welche die sich Abmühenden und Belasteten von ihm lernen sollen, um Erquickung zu finden, so muss es sich um Mühen und Lasten solcher Art handeln, für welche in aufrichtiger demüthiger Ergebung das Mittel der Erleichterung und Beruhigung liegt. Das sind aber nicht die Mühen und Lasten des Gesetzes, sondern die der irdischen Dienststellung und irdischer Leiden und Uebel. Diese Auffassung, welche sich schon aus einer isolirten Betrachtung der Stelle ergiebt, wird dann auf's Deutlichste bestätigt, wenn man den Zusammenhang in Betracht zieht, in welchem diese Stelle mit dem in den Logia vorangehenden Ausspruche Jesu an die Jünger Lc. 10, 18—20 steht.

Uebel und der irdische Tod seinen Jüngern keinen wahrhaften Schaden zufügen können, sondern auch, dass alles das, was ihnen wahrhaft nützlich und heilsam ist, ihnen schon in der irdischen Gegenwart von Gott geschenkt wird. Dieses Urtheil dient jenem anderen zur wesentlichen Ergänzung. Ebenso unbeschränkt, wie jene Versicherung an die Jünger, dass ihnen garnichts schaden werde, giebt Jesus ihnen die Versicherung, dass alles, was sie von dem Vater im Himmel vertrauensvoll erbitten, ihnen gewährt werden werde. „Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgethan; denn jeder Bittende empfängt und der Suchende findet und dem Anklopfenden wird aufgethan. Wenn einen Menschen unter euch sein Sohn bittet um Brot, wird er doch nicht einen Stein ihm bieten? oder auch wenn er ihn um einen Fisch bittet, wird er doch nicht eine Schlange ihm bieten? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, wisset gute Gaben euren Kindern zu geben, wieviel mehr wird der Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten“ (Mt. 7, 7—11). „Wahrlich ich sage euch, wenn zwei unter euch einig werden auf der Erde über irgend eine Sache, die sie etwa erbitten, so wird es Alles ihnen zu Theil werden seitens meines Vaters“ (Mt. 18, 19). „Wahrlich ich sage euch, wer zu diesem Berge spricht: werde weggehoben und in's Meer geworfen, und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern vertraut, dass, was er ausspricht, geschieht, dem wird es zu Theil werden. Deshalb sage ich euch: alles, was ihr erbetet und bittet, vertrauet, dass ihr es empfanget, so wird es euch zu Theil werden“ (Mc. 11, 23 f.; vgl. Lc. 17, 6; Mt. 17, 20)[1]. Diese allgemeinen Verheissungen können zwar nicht den Sinn haben, dass den Jüngern unterschiedslos alle ihre Wünsche, auch die unberechtigten und ihnen selbst nicht zum Heile gereichenden, erfüllt werden sollen. Mit Recht hat man es bedeutsam gefunden, dass Jesus an der zuerst angeführten Stelle den Bittenden und Suchenden doch nur im Allgemeinen ein Empfangen und Finden, nicht ausdrücklich ein Empfangen des Erbetenen, ein Finden des Gesuchten versichert und dass er nur die Gewissheit ausspricht, der himmlische Vater werde den

[1] Vgl. Log. § 29. I, S. 157 f.

Bittenden Gutes geben, nicht aber den Vorbehalt ausschliesst, dieses verliehene Gute könne anderer Art sein, als wie es der Bittende vorgestellt und erstrebt hatte. Ebenso gilt für Jesus aber auch an den anderen Stellen, wo er eine Gewährung gerade der erbetenen Güter zusagt, doch die selbstverständliche Voraussetzung, dass seine Jünger als Glieder des Reiches Gottes, als rechte Kinder Gottes, ihre Bitten nach dem Willen des himmlischen Vaters richten und nichts erstreben, was dem Reiche Gottes und damit auch ihrem eigenen wahren Heile zuwiderläuft. Die Vorstellung von einer Gebetserhörung durch Gott, bei welcher dieser Vorbehalt nicht gälte, würde zu der für Jesus durchweg massgebenden Anschauung von dem liebevollen Vaterverhalten Gottes zu den Menschen nicht in Einklang stehen. Jesus will also nicht sagen, dass seine Jünger alle beliebigen Güter erbitten dürfen und dann sicher erhalten werden; sondern in der Voraussetzung der allgemeinen Richtung ihres Trachtens nach dem Reiche Gottes will er ihnen möglichst deutlich ausdrücken, dass in der Grösse des Erbetenen oder in der äusseren Schwierigkeit der Erlangung schlechterdings kein Grund für die Nichterfüllung ihrer Bitte liegen könne, weil der Heilswille Gottes sich darauf richtet, ihnen schon auf Erden alles das zu schenken, was ihnen heilsam ist.

5. Worin bestehen denn diese schon während des irdischen Lebens zu erlangenden heilsamen Güter? Zuerst gehören dazu die Mittel der irdischen Lebenserhaltung, in dem Masse, in welchem sie nach Gottes Urtheil für den Menschen nöthig sind. Ein selbständiges, an sich werthvolles Gut neben dem eigentlichen Heile des Reiches Gottes bilden diese Mittel zur Erhaltung des irdischen Lebens nicht; wenn die Jünger aber das Reich Gottes zum obersten Gegenstande ihres Trachtens machen, so gewinnen sie diese irdischen Mittel in dem gehörigen Masse als Zugabe; „denn ihr Vater weiss, dass sie dess alles bedürfen“ (Mt. 6, 25—33; Lc. 12, 22—31)[1]. Dass Jesus bei seiner Erkenntniss der Werthlosigkeit aller irdischen Güter zur Herstellung und Sicherung des wahren Lebens und Heiles des Menschen, bei seiner energischen Betonung des allein wahren Werthes der

[1]) Vgl. Log. § 15 b. I, S. 116 ff.

himmlischen Güter und bei seinem Streben die Vorstellungen von irdischem Glücke und Glanze, welche sich an das jüdische Ideal des messianischen Reiches anschlossen, abzuwehren, doch nicht die Consequenz gezogen hat, die zur Erhaltung des irdischen Lebens dienlichen Güter einfach zu verachten und zu verwerfen und sich und seinen Jüngern eine streng asketische Enthaltung von ihnen aufzuerlegen, dass er vielmehr gelehrt hat, auch diese Güter dankbar von Gott hinzunehmen, und dass er seine Jünger angeleitet hat, Gott um dieselben zu bitten (Lc. 11, 3) und sie vertrauensvoll von ihm zu erwarten, ist eine grossartige Probe von der immer das richtige Mass einhaltenden Besonnenheit des Urtheils Jesu und zugleich von der Reinheit, in welcher er den überweltlichen Charakter des von Gott zu verleihenden Heiles auffasste. Hätte er dieses Heil nur als eine höhere Art von physischem Leben und sinnlichem Glück gedacht, so würde er es auch als in einem conträren Gegensatze zu dem irdischen Leben und den irdisch-sinnlichen Lebensgütern stehend betrachtet haben und würde er die Aufgabe gestellt haben, die nachmals so weiten Kreisen der Christenheit als die grösste Aufgabe der Nachfolge Jesu erschienen ist: möglichst das irdische Leben abzutödten und möglichst auf die Güter des irdischen Lebens zu verzichten, um sich so während der Erdenzeit schon möglichst an das himmlische Heilsleben anzunähern. Weil aber für seine Anschauung in dem Wesen Gottes der väterliche Liebeswille das leitende und die Vollkommenheit und Erhabenheit Gottes begründende Moment war und weil er eben deswegen das von Gott den Menschen zu verleihende himmlische Heilsgut in erster Linie als ein Leben in der ethischen Art und Kraft Gottes vorstellte, so vermochte er auch das irdische Leben und seine natürlichen Güter, so wenig er dieselben als an sich selbst werthvoll erachtete, doch in dem Masse, wie Gott sie verleiht, nicht nur als unschädlich und gleichgültig für das eigentliche Heilsleben, sondern sogar als Mittel zum Zwecke desselben zu beurtheilen. Die beiden in einem Ergänzungsverhältnisse zu einander stehenden Gleichnisse von dem klugen Verwalter (Lc. 16, 1—9) und von den fleissigen, treuen Knechten und dem faulen, untreuen Knechte (Mt. 25, 14—29)[1])

[1]) Vgl. Log. § 26. I, S. 143 ff., u. oben S. 93.

zielen auf die Einprägung dieser Lehre ab, dass man durch rechten Gebrauch der irdischen Güter im gegenwärtigen Leben sich den Heilslohn der zukünftigen himmlischen Güter sichern könne und solle. Das erstere Gleichniss soll den Werth der Klugheit beweisen, welche in der Gegenwart an die Zukunft denkt und mit den gegenwärtigen Mitteln das zukünftige Wohlsein sicherzustellen sucht. Aber ein solches untreues Verfahren mit anvertrauten irdischen Gütern, wie es für „die Kinder dieser Welt“ ein kluges Mittel ist, um sich zukünftiges irdisches Wohlsein zu sichern, würde für „die Kinder des Lichtes“ zu ihrem Zwecke, sich den himmlischen Heilslohn Gottes zu sichern, natürlich gerade ein unkluges Verfahren sein. Um mit Bezug auf diesen ihren Zweck eine analoge Klugheit zu bewähren, wie jene „Kinder der Welt“, müssen sie ein umgekehrtes Verhalten mit Bezug auf die irdischen Güter leisten, nämlich diese von Gott ihnen anvertrauten Güter mit rechter Treue und emsigem Fleisse dem Willen Gottes entsprechend verwerthen. Diesen Gedanken führt das Gleichniss von den treuen Knechten vor Augen. Die irdischen Güter sind also dem Menschen insofern zu seinem himmlischen Heile dienlich, als er an ihnen ein treues, dem Willen Gottes entsprechendes Verhalten üben soll und durch die Treue an diesen uneigentlichen, fremden Gütern sich dessen würdig machen soll, die wahrhaften Güter anvertraut zu bekommen (Lc. 16, 10—12). Durch diese Vorstellung von der pädagogischen Bedeutung des irdischen Lebens und des Gebrauches der irdischen Güter war für Jesus die Werthschätzung eines solchen asketischen Verhaltens, welches die irdischen Lebensgüter um der himmlischen willen überhaupt abzustossen sucht, ausgeschlossen.

Wie aber das irdische Leben mit seinen Gütern nach der Anschauung Jesu deshalb mit zu den Heilsgaben des himmlischen Vaters an seine Kinder gehören kann, weil es ihnen zur Entwicklung und Bewährung ihrer Treue gegen den Willen Gottes dienen soll, so besteht nun die Heilserweisung Gottes gegen seine Kinder während ihres irdischen Lebens weiter darin, dass er sie schützt und stärkt gegenüber allen solchen Anfechtungen, welche ihre Treue gegen ihn und damit die Bedingung ihrer Erlangung des himmlischen Heilslebens in Gefahr bringen. Jesus lehrt

seine Jünger den Vater bitten und zuversichtlich von ihm erwarten, dass er sie nicht in Versuchung führe (Lc. 11, 4), d. h. sie nicht in solche Lebenslagen bringe, vor solche Aufgaben oder Gefahren stelle, welche im Verhältniss zu ihren Kräften zu schwer sind und eine zu grosse Anreizung zur Sünde auf sie ausüben. Dass der negative Begriff „nicht in Versuchung kommen“ im Sinne Jesu gleichbedeutend ist mit dem positiven Begriffe „die (objectiv gebotene) Möglichkeit und Anreizung zur Sünde (subjectiv) abwehren und überwinden“, dass also auch das „nicht Hineinführen in Versuchung“ gleichbedeutend ist mit dem positiven „Kraft Geben zur Ueberwindung der Versuchung“, erhellt aus dem Worte an die Jünger in Gethsemane: „wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommet“ (Mc. 14, 38). Dass die objectiv versucherische Lage den Jüngern keinesfalls erspart bleiben würde, hat Jesus damals deutlich vorausgesehen; aber doch „kommen sie nicht in Versuchung“, wenn sie die Kraft haben, den gefahrvollen Anlass zur Sünde zu überwinden. Eben diese Kraft aber schenkt Gott denen, die ihn darum bitten; deshalb sollen die Jünger, wo ihr „Fleisch“ schwach ist, sich im Gebete um diesen Beistand an Gott wenden. In demselben Sinne lehrt Jesus seine Jünger darauf vertrauen, dass sie bei den ihnen in der Zukunft bevorstehenden Verfolgungen von Gott mit der Kraft seines Geistes dazu unterstützt werden, ein rechtes Zeugniss abzulegen: sie sollen, wenn sie um seinetwillen vor die Gerichte gestellt werden, nicht vorher ängstlich sorgen, was sie reden sollen, weil nicht sie dann die Redenden sein werden, sondern der heilige Geist (Mc. 13, 11). Die Meinung Jesu hier kann nicht sein, dass den Jüngern durch den Geist eine solche Vertheidigung eingegeben werden wird, die zu ihrer äusserlichen Freisprechung und Errettung von der drohenden Todesgefahr führen wird [1]; denn er fügt vielmehr ausdrücklich hinzu, dass

[1] In diesem Sinne hat Lc. (21, 12 ff.) den Gedanken und Wortlaut des von Mc. überlieferten Ausspruches Jesu verändert. Während nach Mc. 13, 9 das Gestelltwerden der Jünger vor die Gerichte und irdischen Machthaber diesen zum Zeugnisse geschehen soll, d. h. dazu dienen soll, dass den Gewalthabern gegenüber ein Zeugniss vom Messias abgelegt wird, soll nach Lc. 21, 13 die Gerichtsverhandlung zum Zeugnisse für die Jünger selbst ausschlagen, d. h. statt zur Ueberführung

diese Verfolgungen die Gläubigen bis in den Tod bringen werden (V. 12). Wohl aber meint er, dass wo die Jünger angesichts solcher Todesverfolgungen vorher zagen könnten, ob sie auch das Vermögen haben würden, unter diesen schwersten Verhältnissen ihr Bekenntniss zum Messias so abzulegen, wie es sich gehört (V. 13; vgl. 8, 38), sie sich auf die Unterstützung des heiligen Geistes verlassen dürfen, welcher dann aus ihnen zeugen wird.

Auf die Aeusserung des Petrus, dass sie, die Zwölfe, Alles verlassen hätten und Jesu nachgefolgt seien, hat er geantwortet: „wahrlich ich sage euch, Niemand hat verlassen Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Aecker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht empfinge hundertfältig jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Aecker nebst Verfolgungen, und in der künftigen Welt ewiges Leben“ (Mc. 10, 28—30). Da der Gedanke an einen hundertfachen Ersatz von Familiengliedern im eigentlichen Sinne eine Absurdität wäre, so kann natürlich auch der hundertfache Ersatz von Haus und Aeckern von Jesus nicht im eigentlichen Sinne verstanden sein. Wie ideell aber Jesus den Werth der irdischen Dinge zu bestimmen und äusserlich Verschiedenes als gleich seiend zu beurtheilen vermochte, ist daraus zu ersehen, dass er von dem Scherflein der armen Wittwe gesagt hat, es sei „mehr“ als alle grossen Gaben der Reichen in den Tempelkasten (Mc. 12, 43), und dass er gegenüber seinen Angehörigen, welche gekommen waren, um ihn von seiner aufregenden Wirksamkeit abzurufen (Mc. 3, 21 u. 31 ff.), im Hinblick auf die um ihn im Kreise sitzenden Hörer gesagt hat: „siehe, das sind meine

von ihrem verdammungswürdigen Unrecht vielmehr zum Erweise ihres Rechtes und ihrer Unschuld führen. Dieser Umbiegung des Gedankens entspricht es, dass Lc. als das, was die Jünger nicht vorher zu überlegen brauchen (an Stelle des *προμεριμνᾶν*, „vorher sich beunruhigen“, Mc. 13, 11, hat Lc. den keineswegs gleichbedeutenden Begriff *προμελετᾶν* eingesetzt), sondern was ihnen durch höhere Unterstützung eingegeben werden wird, ihre Vertheidigung bezeichnet, und zwar ihre erfolgreiche Vertheidigung, so dass der weitere Widerstand und Widerspruch ihrer Gegner unmöglich gemacht wird (V. 14 f.).

Mutter und meine Brüder! Wer da thut den Willen Gottes, der ist Bruder und Schwester und Mutter von mir“ (V. 34 f.). Mit Recht hat man deshalb jenen Ausspruch Jesu von dem hundertfältigen Ersatz, den aller Verzicht um seinet- und des Evangeliums willen schon hier auf Erden finden werde, auf die Güter und Gemeinschaften gedeutet, welche das Reich Gottes insofern allen seinen Genossen gewährt, als dieselben durch wechselseitig dienende Liebe mit einander verbunden sind. Nur darf man, meine ich, das Wort Jesu auch nicht allein auf diesen durch die Liebe der anderen Genossen des Reiches Gottes erfahrenen Gewinn beziehen; sondern mit zu denken ist auch an alle anderen Erfahrungen, Güter und Kräfte äusserer oder geistiger Art, welche den Jüngern durch die väterliche Liebe Gottes schon während des gegenwärtigen irdischen Lebens zu Theil werden, Gewinne, welche zwar für die äusserliche, irdische Betrachtungsweise keineswegs einen reinen Glückszustand herstellen, sondern jedenfalls mit den durch das offene Bekenntniss zum Messias und seinem Evangelium bedingten Verfolgungen verknüpft sind und deshalb auch als viel geringer an Werth erscheinen können, als die um des Reiches Gottes willen verlassenen Güter und Gemeinschaften, welche aber doch für die vom Standpunkte des Reiches Gottes aus vollzogene Betrachtungsweise diesen darangegebenen Gütern und Gemeinschaften an Werth weit überlegen sind, weil sie zu dem wahren Heile des ewigen Lebens dienen.

6. Das Ergebniss unserer ganzen Untersuchung darüber, wie Jesus das von Gott zu verleihende Heil des Reiches Gottes vorgestellt habe, können wir folgendermassen zusammenfassen. Das Heil des Reiches Gottes besteht nach ihm nicht in einem besonderen Glücke und Glanze äusserer, irdischer Art, wie auf Grund der alttestamentlichen Prophetie die grosse Menge der Juden das Heil der messianischen Endzeit dachte; sondern es besteht in erster Linie in dem zukünftigen, übersinnlichen, himmlischen, ewigen Leben, welches Gott für die Seinen bereit hält. Aber das Heil des Reiches Gottes ist doch auch nicht ein nur zukünftiges, ganz erst jenseits des irdischen Lebens beginnendes. Sondern der himmlische Vater lässt seinen Kindern schon während der irdischen Gegenwart nur das, das aber auch

alles, zu Theil werden, was ihnen mit Bezug auf den Zweck jenes wahren, himmlischen Heilslebens dienlich ist. Weder können irdische Uebel und Anfechtungen ihnen eine Schädigung, die wirklich eine solche wäre und die ihre innerliche Ruhe und Befriedigung störte, zufügen, noch können ihnen, wenn sie nur ihr Vertrauen und Gebet auf Gott richten, die Güter des irdischen Lebens oder die Kräfte des geistigen Lebens versagt bleiben, die ihnen Mittel zur Bewährung ihrer Treue gegen den Willen Gottes auf Erden sind. In diesem Sinne kennt Jesus ein Heil Gottes, welches die Kinder Gottes schon auf Erden erlangen, ein Heil, welches man garnicht als solches verstehen könnte, wenn man nicht die Zweckbeziehung dieses irdischen Lebens auf das zukünftige ewige, himmlische Leben festhielte, welches aber von denjenigen, deren Namen im Himmel eingeschrieben sind, als ein wahrhaftes Heil verstanden und mit Glückseligkeit empfunden wird. Darin liegt der epochemachende Fortschritt der Heilsanschauung Jesu gegenüber derjenigen der Psalmisten und Propheten und der Juden seiner Zeit, dass er nicht nur das höchste Heilsideal als ein ganz überirdisches und übersinnliches, rein himmlisches aufgefasst hat, sondern dass er wegen dieser Bestimmung des Heilsideales auch eine solche veränderte Beurtheilung der irdischen Welt und des irdischen Lebens gewonnen hat, nach welcher es den Frommen möglich ist, schon gegenwärtig nicht blos eine sichere Heils*hoffnung* zu haben, sondern auch lauter Heils*erfahrungen* zu machen. Den alttestamentlichen Frommen fehlte der Ausblick auf das zukünftige himmlische, ewige Leben und deshalb auch die Möglichkeit, gemäss der Beziehung zu diesem Ziele den wahren Werth des irdischen Glückes und Unglückes zu bestimmen. Die Juden zur Zeit Jesu aber, soweit sie jenen Ausblick gewonnen hatten und die Auferstehungshoffnung auch nicht nur auf eine Wiedererweckung zu neuem irdischem Leben, sondern auf eine Erhebung zum himmlischen, ewigen Leben bezogen, konnten doch wegen ihrer rechtlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen nicht zu jener Consequenz fortschreiten, die Jesus gezogen hat; sie konnten das irdische Leben nur unter dem Gesichtspunkt beurtheilen, dass man hier die mühevolle, entsagungsreiche Gerechtigkeit zu leisten habe,

für welche man dann im Jenseits den Heilslohn eintauschen werde, dass man in besonderen irdischen Leiden aber die gerechten Strafen für eigene oder ererbte Schuld erfahre (vgl. Joh. 9, 2; Lc. 13, 2 und 4). Nur weil Jesus diese rechtliche Auffassung durch die Vorstellung von dem väterlichen Liebeswesen und -verhalten Gottes ersetzte, konnte er den Gedanken fassen, dass auch das irdische Leben der Frommen schon voll von Heilserweisungen Gottes sei, nämlich voll von allem, was ihnen zur Erlangung des himmlischen, ewigen Heilslebens eine dienliche Zubereitung und Entwicklung biete.

7. Wie verhalten sich nun zu dieser durch die Matthäuslogia und das Marcusevangelium bezeugten Heilsanschauung Jesu die im vierten Evangelium überlieferten Reden Jesu? Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, von dem Umstande absehen, dass in den Reden der johanneischen Quelle das Heil fast durchweg speciell als ein durch Jesus verliehenes, mittelst des Glaubens an Jesus zu erlangendes hingestellt wird, während in den Matthäuslogia und den Marcusreden diese vermittelnde Bedeutung Jesu für den Gewinn des Heiles jedenfalls nicht in gleichem Masse hervortritt. Diese Besonderheit der Heilsanschauung in den johanneischen Reden können wir erst an späterer Stelle beurtheilen. Jetzt wollen wir nur fragen, inwieweit sich der Inhalt des in diesen johanneischen Reden Jesu vorgestellten messianischen Heiles mit dem Inhalte des nach unseren anderen Quellenberichten von Jesus gelehrten Heiles des Reiches Gottes deckt.

Die sehr häufige allgemeine Bezeichnung des Heiles in den johanneischen Reden Jesu ist „Leben“ oder „ewiges Leben“ (z. B. 3, 15 f.; 4, 14; 5, 24—26; 10, 28; 17, 2). Der Eindruck aber, dass diese Bezeichnung des Heiles schon eine wesentliche Uebereinstimmung der Vorstellung vom Inhalte des Heiles mit derjenigen der Logia- und Marcusreden verbürge, weil dort ja auch das ewige Leben als das wahrhafte, höchste Heilsgut hingestellt werde, wird durch den Umstand durchkreuzt, dass Jesus in den johanneischen Reden das ewige Leben mehrmals

mit Nachdruck als einen schon gegenwärtigen Besitz der Gläubigen beurtheilt: „wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen; wahrlich, wahrlich ich sage euch, es kommt die Stunde und sie ist jetzt, wo die Todten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes und die, welche sie gehört haben, leben werden" (5, 24 f.; vgl. 3, 15 f.; 6, 40. 47. 53 f.; 7, 38). In den Logia- und Marcusreden ist das ewige Leben als zukünftiges, himmlisches gedacht (vgl. besonders Mc. 10, 30); wenn es also in den johanneischen Reden als ein schon gegenwärtig besessenes bezeichnet wird, so drängt sich die Folgerung auf, dass unter dem gleichen Titel hier etwas anderes verstanden ist als dort. Worin besteht denn also das Wesen dieses in den johanneischen Reden gemeinten ewigen Lebens?

Es liegt nahe, in der zum hohenpriesterlichen Gebete gehörenden Aussage: „dies ist das ewige Leben, dass sie dich, den alleinigen wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen" (17, 3) eine authentische Erklärung des Wesens des ewigen Lebens nach Auffassung der johanneischen Reden zu finden [1]). Die Erkenntniss Gottes und des von ihm gesandten Sohnes ist durch Jesus den Menschen mitgetheilt; sofern die Menschen also die Verkündigung Jesu gläubig annehmen, bestände für sie in der hieraus gewonnenen Erkenntniss und inneren Anschauung des offenbarten göttlichen Wesens ein schon gegenwärtiges ewiges Leben; sofern sich aber dieses ihr Erkennen und Anschauen nach ihrem irdischen Tode fortsetzt und vollendet, hätten sie hierin auch ein zukünftiges ewiges Leben. Allein gegen diese Deutung erheben sich berechtigte Zweifel, wenn man eine Reihe von anderen Aussagen der johanneischen Reden berücksichtigt, welche in nächster formeller Analogie zu jener Aussage 17, 3 stehen. Jesus sagt, er selbst sei die Auferstehung und das Leben (11, 25; vgl. 14, 6), seine Worte seien Geist und Leben (6, 63), der Auftrag zur Verkündigung, den Gott ihm gegeben habe, sei ewiges Leben

[1]) Vgl B. Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Test.'s, § 146 b.

(12, 50); er sagt von den heiligen Schriften, die Juden meinten in ihnen das ewige Leben zu haben (5, 39), wobei er nicht dieses Urtheil, dass in den Schriften das ewige Leben sei, sondern nur die Vorstellung, dass die Juden dieses in den Schriften vorhandene Leben für sich besässen, als eine blosse Meinung im Gegensatze zum wirklichen Sachverhalte hinstellen will. Aus dem Vergleiche dieser Stellen mit einander und aus dem Zusammenhange, in welchem jede einzelne derselben steht, ergiebt sich deutlich, dass Jesus in ihnen nicht beurtheilen will, worin das ewige Leben seinem Wesen nach besteht, sondern worin das Mittel zu seiner Gewinnung liegt: Jesus selbst ist die Auferstehung und das Leben, sofern er der Vermittler des Auferstehungslebens ist; seine Worte, beziehungsweise sein göttlicher Beruf zur Verkündigung, sind ewiges Leben, sofern seine Verkündigung den Menschen das ewige Leben vermittelt; in den heiligen Schriften meinen die Juden das ewige Leben zu haben, sofern sie durch ihre vermittelnde Anweisung dieses Leben sicher zu erlangen meinen. Die prägnante Ausdrucksweise ist an allen diesen Stellen gewählt, um das genannte Mittel zum Gewinne des Lebens nicht als eines neben anderen möglichen, sondern als das einzig mögliche und den erstrebten Zweck voll verbürgende zu kennzeichnen [1]). So ergiebt sich, dass auch die Aussage 17, 3: das Erkennen Gottes und seines Gesandten sei das ewige Leben, nicht in dem Sinne zu verstehen ist, in dieser Erkenntniss selbst bestehe das ewige

[1]) Dieselbe Ausdrucksweise liegt vor an folgenden paulinischen Stellen: 1 Cor. 1, 30: „Christus ist uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“, d. h. Christus ist für uns der Vermittler, und zwar der einzige und vollendete Vermittler, dieser Güter geworden; Col. 1, 27: „Christus, die Hoffnung der Herrlichkeit“, d. h. Christus, welcher die alleinige und vollkommene Grundlage und Stütze unserer Hoffnung auf Herrlichkeit ist; Col. 3, 4: „wenn Christus, euer Leben, offenbart wird“, d. h. wenn Christus, welcher der alleinige und vollkommene Begründer und Vermittler eures Lebens ist, offenbart wird; Röm. 8, 6: „das Sinnen des Fleisches ist Tod, aber das Sinnen des Geistes ist Leben und Frieden“, d. h. weder: das Sinnen selbst besteht aus Tod, noch auch: das Sinnen hat zum Gegenstande Tod, sondern: das Sinnen führt sicher hin zum Tode, beziehungsweise zum Leben und Frieden.

Leben, sondern in dem anderen Sinne, diese Erkenntniss sei das Mittel, und zwar das ausschliessliche und vollkommene Mittel, zur Erlangung des ewigen Lebens. Für die Frage, worin das Wesen dieses ewigen Lebens nach der für die johanneischen Reden gültigen Anschauung bestehe, ist hier also noch keine Antwort geboten.

Aus dem Gespräche mit Nikodemus Joh. 3 lässt sich, wie mir scheint, eine solche Antwort gewinnen. Die Schwierigkeit, den einheitlichen Zusammenhang in der Rede Jesu an Nikodemus und die innere Beziehung dieser Rede auf die Anrede des Nikodemus an Jesus festzustellen, löst sich, wenn man die Correspondenz zwischen dem Begriffe der Neugeburt durch den Gottesgeist im ersten Theile der Rede und dem Begriffe des ewigen Lebens im zweiten Theile der Rede beachtet. Der Zweck der Rede Jesu ist, der Beurtheilung des Nikodemus, dass er ein von Gott gesandter Lehrer sei (V. 3a), das vollständigere Urtheil gegenüberzustellen, dass er von Gott gesandt sei, um den Glaubenden ewiges Leben mitzutheilen (V. 16 f.). Um auf dieses Urtheil hinzuleiten, hebt Jesus zuerst hervor, dass die nothwendige Bedingung des Theilnehmens am Reiche Gottes nicht in einer blossen neuen Erkenntniss, sondern in einer Neugeburt liege, und zwar nicht in einer creatürlichen Neugeburt, durch welche doch wieder nur creatürliches Sein, Fleisch, erzeugt würde, sondern in einer durch den Gottesgeist vollzogenen, durch welche Gottesgeist erzeugt werde (V. 3—8). Auf die zweifelnde Frage des Nikodemus, wie eine solche Neugeburt durch den Gottesgeist möglich sei (V. 9), erwidert dann Jesus, dass er über diesen himmlischen Vorgang auf Grund eigener Erfahrung zeuge (V. 10—12) und dass er gemäss der einzigartigen Vollkommenheit dieser seiner himmlischen Erfahrung auch der einzige Vermittler der gleichen Erfahrung für Andere sei, nämlich für alle diejenigen, welche ihn gläubig anerkennen (V. 13—15). Denn dazu habe Gott ihn gesandt, dass er der Vermittler des ewigen Lebens an alle Glaubenden werde (V. 16 u. 17), so dass, wer im Interesse der Beibehaltung seines eigenen unsittlichen Verhaltens diesen Glauben nicht übe, durch die eben damit vollzogene Zurückweisung des ewigen Lebens in einen Zustand schon gegenwärtigen Gerichtetseins hineingetreten sei (V. 18—21). Ueberblickt man diesen Gedanken-

gang, so erhellt, dass das ewige Leben, zu dessen Verleihung Jesus sich selbst von Gott gesandt weiss, identisch gedacht ist mit dem neuen, in Gottesgeist bestehenden Sein, welches durch die Geburt aus dem Gottesgeiste im Menschen gewirkt wird. Auf das gleiche Ergebniss werden wir auch durch den Schluss der Rede von Cap. 6 geführt. Denn in dieser Rede hat Jesus sich selbst, und zwar sich gerade sofern er Fleisch und Blut d. h. geschöpflicher Mensch ist, als den Vermittler eines schon gegenwärtigen ewigen Lebens für alle diejenigen, welche ihn gläubig annehmen, bezeichnet (V. 35. 40. 47. 51. 53. 54); die anstössige Paradoxie dieser Behauptung löst er dann aber am Schlusse durch den Ausspruch, dass allerdings das Fleisch, der creatürliche Wesensbestand, garkeinen Werth habe: „der Geist ist es, der lebendig macht; — — die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben" (V. 63). Auch hier correspondiren einander die Begriffe des göttlichen Geistes und des ewigen Lebens: Jesus hat seinen Anspruch, der Vermittler des ewigen Lebens zu sein, insofern erhoben, als er sich dessen bewusst ist, dass in seiner Verkündigung eine göttliche Geisteskraft wirkt, welche sich allen denen mittheilt, die seine Verkündigung gläubig aufnehmen.

Das ewige Leben im Sinne der johanneischen Reden ist also ein Sein von nicht geschöpflicher, sondern göttlicher Art, ein Bestand von göttlichem Geiste. Das ewige Leben in diesem Sinne kann der Mensch schon während des gegenwärtigen irdischen Lebens in sich tragen. Jesus sagt diesen gegenwärtigen Besitz desselben ebenso von sich selbst aus, wie er ihn denen zuspricht, welche an ihn glauben. „Wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er auch dem Sohne gegeben Leben zu haben in sich selbst" (5, 26); „wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will" (5, 21); „der Glaubende hat das ewige Leben" (6, 47; vgl. V. 54; 5, 24). Aber dieser schon gegenwärtig zu erlangende göttliche Lebensbestand ist ein solches wahrhaft ewiges Leben, welches nicht mit dem creatürlichen Leben vergehen kann; es ist deshalb nicht ein blos gegenwärtiges Leben, sondern es bleibt bestehen auch trotz des irdischen Todes, so dass dieser irdische Tod für alle, welche jenes höheren Lebens theilhaftig

geworden sind, die Bedeutung eines wirklichen Todes verliert. So kann Jesus, weil er die gläubige Aufnahme seiner Verkündigung als das Mittel zur gegenwärtigen Erlangung des ewigen Lebens betrachtet, die Folgerung ziehen, dass wer sein Wort bewahre, Tod nicht schauen werde in Ewigkeit (8, 51) und dass der an ihn Glaubende, auch wenn er sterbe, leben werde und jeder Lebende und an ihn Glaubende nicht sterben werde in Ewigkeit (11, 25 f.). So kann er aber auch urtheilen, dass wer in seinem Unglauben sich gegen die Erlangung dieses gegenwärtigen Besitzes des ewigen Lebens verschliesse, eben damit schon gegenwärtig in den Zustand des Gerichtetseins eingetreten sei, weil er mit dem gegenwärtig beginnenden zugleich den ewig dauernden Besitz des höheren Lebensbestandes abgelehnt habe (3, 18).

8. Wenn wir aber diese Thatsache hervorheben, dass in der angegebenen Verwendung des Begriffes des ewigen Lebens in den johanneischen Reden Jesu nicht nur ein eigenthümlicher Sprachgebrauch, sondern auch ein eigenthümlicher, durch die Logia und die Marcusreden nicht bezeugter Gedanke vorliegt, nämlich dieser Gedanke eines schon gegenwärtigen höheren, göttlichen Lebensbestandes in den Gläubigen, welcher die Grundlage des jenseits des irdischen Todes ewig fortdauernden Lebens sei, so gewinnen wir eine rechte Beurtheilung dieser anerkannten Thatsache doch nur, wenn wir zugleich in Betracht ziehen, dass der bezeichnete eigenthümliche Sprachgebrauch und bedeutsame Gedanke doch keineswegs überall in den Reden des vierten Evangeliums, wo von dem durch den Messias zu verleihenden Heile die Rede ist, vorliegt, sondern nur an einzelnen Höhepunkten, während uns daneben an vielen Stellen auch eine solche Sprach- und Anschauungsweise in Betreff des messianischen Heiles entgegentritt, wie sie mit derjenigen unserer beiden anderen Hauptquellen durchaus zusammenstimmt.

Erstlich wird an mehreren Stellen der Begriff des ewigen Lebens einfach in dem Sinne des zukünftigen himmlischen Lebens, welches nach dem irdischen Leben eintritt, gebraucht. Wenn Jesus sagt, das Wasser, welches er gebe, werde in dem Empfänger zu einem Quell von Wasser werden, welches zu

ewigem Leben fliesse (4, 14), oder wenn er auffordert, man solle sich nicht die vergängliche Speise erarbeiten, sondern die zu ewigem Leben bleibende Speise (6, 27), oder wenn er verheisst, wer seine Seele (d. i. sein Leben) hasse in dieser Welt, werde sie zu ewigem Leben bewahren (12, 25), so denkt er das ewige Leben offenbar blos als einen zukünftigen Zustand, zu dessen Erreichung die gegenwärtig von ihm, dem Messias, mitzutheilenden Gaben, beziehungsweise die gegenwärtige Darangabe des irdischen Lebens, im Verhältnisse des Mittels stehen. Dieses zukünftige himmlische Heilsleben, das Hineingelangen in die bereiten Wohnstätten in des Vaters Hause (14, 2), die Theilnahme an der himmlischen Herrlichkeit des Messias (17, 24), stellt er als das eigentliche Ziel hin, zu welchem er für die Jünger den Weg bildet (14, 3 f. u. 6) und dessen Erlangung er für sie erwünscht. Aber er weist sie auch nicht nur auf dieses zukünftige Heilsziel hin, sondern daneben auf solche gegenwärtige Heilserfahrungen, welche er ihrer Art nach ebenso näher bestimmt, wie in den durch die Logia und Marcus überlieferten Aussprüchen. Trotzdem er seinen Jüngern schwere Verfolgungen seitens der Menschen und Bedrängniss in der Welt in Aussicht stellt (15, 18 ff.; 16, 1 f. 33), also nichts weniger als die Hoffnung auf ungetrübtes irdisches Wohlsein in ihnen erwecken will, giebt er ihnen doch die wiederholte Verheissung einer vollständigen Erhörung aller ihrer Gebete (14, 13 f.; 15, 7. 16; 16, 23 f.). Die dabei gestellte Bedingung, dass sie in seinem Namen bitten, d. h. mit Bezugnahme auf ihn, sofern sie zu ihm gehören (vgl. Mc. 9, 41), beziehungsweise, dass sie in ihm bleiben und seine Worte in ihnen bleiben, d. h. dass sie an ihm und an seiner Verkündigung festhalten (15, 7), ist keine andere als die Bedingung, welche bei den gleichen Verheissungen in den Logia- und Marcusreden vorausgesetzt ist, dass nämlich die Jünger als wirkliche Glieder des Reiches Gottes bitten, welche als solche das höchste Heilsgut des Reiches Gottes zum letzten Ziele ihres Trachtens haben. Der uneingeschränkten, durch die väterliche Liebe Gottes zu den Jüngern begründeten (16, 26 f.) Verheissung der Erhörung aller rechten Gebete entspricht dann eine ebenso uneingeschränkte Zusicherung unverlierbaren Friedens und vollkommener Freude schon

während der irdischen Lebenszeit (16, 24). Denselben Frieden und dieselbe Freude, welche Jesus in sich trägt und welche er auch angesichts des ihm unmittelbar bevorstehenden Todesleidens zu bewahren vermag, sollen auch seine Jünger erlangen: „Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht gebe ich euch, wie die Welt giebt; euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht“ (14, 27); „dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollendet werde“ (15, 11); „jetzt habt ihr Betrübniss; ich werde euch aber wieder sehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude nimmt Niemand von euch“ (16, 22); „dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habet; in der Welt habt ihr Drangsal; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (16, 33). Wir können diese Ueberwindung der Welt, welche Jesus von sich in dem Momente behauptet, wo er nach der äusseren, irdischen Betrachtungsweise gerade den feindlichen Mächten der Welt unterliegt, und diese unerschütterliche, vollkommene Freude, welche seinen Jüngern ebenso zu eigen werden soll, wie sie ihm eignet, in keinem anderen Sinne verstehen, als jene in den Logia überlieferten Worte Jesu von der Gewalt der Jünger, deren Namen im Himmel eingeschrieben sind, über alle schädlichen Feinde auf Erden (Lc. 10, 19 f.) und von der erquicklichen Ruhe, welche alle sich Abmühenden und Belasteten finden, wenn sie seine gottergebene innerliche Demuth lernen (Mt. 11, 28 ff.). Wie der Sinn, welchen wir oben in jenen Logiaworten fanden, durch diese parallelen Aussprüche der johanneischen Reden bestätigt wird, so wird die Authentie dieser letzteren Aussprüche durch jene in der Logiaquelle bezeugten Worte beglaubigt. Endlich finden wir in den johanneischen Reden auch solche ermuthigende Zusagen einer Unterstützung durch den göttlichen Geist an die Jünger, welche der Verheissung Mc. 13, 11 analog sind. Wie Jesus dort die Hülfe des Geistes den Jüngern für den Fall verheisst, dass sie unter tödtlichen Verfolgungen Zeugniss von dem Messias ablegen sollen, so bezeichnet er hier den heiligen Geist als ihren Anwalt, der an Stelle seiner selbst, Jesu, ihnen belehrend zur Seite stehen (14, 16 f.; 16, 13 f.), sie an alles das erinnern soll, was Jesus sie gelehrt hat (14, 26), und aus ihnen heraus zu

einem rechten Zeugen für ihn gegenüber der Weit werden wird (15, 26; 16, 7 f.).

Wenn man diese Punkte der Uebereinstimmung zwischen der in den johanneischen und der in den synoptischen Reden bezeugten Heilsanschauung Jesu beachtet, so muss jetzt unsere Frage, wie jene eigenthümliche Vorstellung der johanneischen Reden, dass die Glaubenden einen höheren, durch den Gottesgeist gewirkten Lebensbestand, ein ewiges Leben, schon gegenwärtig auf Erden empfangen, zu beurtheilen sei, folgende Gestalt annehmen. Muss man urtheilen, dass diese letztbezeichnete Vorstellung im Verhältniss zu der uns sonst übereinstimmend bezeugten und einheitlich zusammenhängenden Heilsanschauung Jesu ein so neues und fremdartiges Moment bilde, wie es der einfachen und sich gleichbleibenden Denkweise Jesu nicht zuzutrauen sei, sondern als Zuthat des die Reden Jesu frei bildenden oder ergänzenden Evangelisten betrachtet werden müsse, oder dürfen wir sagen, jene Vorstellung stehe zu der anderweitig bezeugten Heilsanschauung Jesu in einem solchen Verhältniss innerer Verwandtschaft und Fortbildung, dass sie sehr wohl von Jesus selbst auf Höhepunkten seiner von dem messianischen Heile zeugenden Lehrwirksamkeit ausgesprochen und von dem Jünger, der ihm am Nächsten stand und der am Tiefsten auf seinen Geist einzugehen vermochte, erfasst und bewahrt sein könne? Nicht um den Wortausdruck handelt es sich, in welchem jene Vorstellung uns in den johanneischen Reden entgegentritt; denn dass diese Form des Gedankens, die Anwendung des Begriffes „ewiges Leben“ zur Bezeichnung des schon gegenwärtigen überweltlichen Lebensbestandes in den Gläubigen, nicht auf Jesus selbst zurückzuführen ist, sondern auf den Apostel, ist schon aus der gleichen Ausdrucksweise im ersten Johannesbriefe (3, 14 f.; 5, 11—13) zu erschliessen. Aber nach dem Gedanken selbst, der in diese Form gekleidet ist, fragen wir: ob er aus Gründen innerer Wahrscheinlichkeit Jesu selbst abgesprochen werden muss oder nicht.

Ich meine, auch wenn diese Frage im ersteren Sinne entschieden werden müsste, so wäre dadurch noch keineswegs das Urtheil über die Reden des vierten Evangeliums besiegelt, dass sie nicht aus einer echt apostolischen Quelle stammen und im

Allgemeinen gute und werthvolle geschichtliche Erinnerungen an wirkliche Reden Jesu enthalten könnten. Aber ich bekenne auch, dass ich jene Entscheidung unserer Frage durchaus nicht für eine sichere und nothwendige halte. Der Gedanke, dass alle heilvollen Gaben und Erfahrungen, welche der himmlische Vater seinen Kindern hier auf Erden zu Theil werden lässt, in einer inneren, vorbereitenden Zweckbeziehung auf ihre Erlangung des zukünftigen himmlischen Lebens stehen, ist jedenfalls von wesentlicher Bedeutung für die Heilsanschauung Jesu gewesen. Dieser Gedanke wird durch die Vorstellung, dass in den Frommen schon während des gegenwärtigen irdischen Lebens ein dauernder höherer, der göttlichen Geisteskraft zugehöriger Lebensbestand begründet werde, dessen Besitz die Bewahrung des Lebens trotz des irdischen Todes verbürge, nicht verändert, sondern nur weiter ausgeführt und ergänzt. Dass aber Jesus selbst schon diese ausführende und ergänzende Vorstellung gehabt und geäussert hat, wird uns zur grössten Wahrscheinlichkeit erhoben, wenn wir die Lehre Jesu nicht vereinzelt, sondern in ihrem geschichtlichen Zusammenhange mit der sie vorbereitenden und der sich an sie anschliessenden Lehrentwicklung betrachten. Denn einerseits hatte Johannes der Täufer in Wiederanknüpfung an die alten Propheten, welche eine Verleihung des göttlichen Geistes mit innerlich reinigenden und erneuernden Wirkungen an das Gottesvolk der Endzeit verheissen hatten, als das zu erwartende Heilswerk des kommenden Messias ein Taufen in heiligem Geiste bezeichnet und sich mit der besonderen Hervorhebung dieser innerlichen, auf die wahre Gerechtigkeit abzweckenden Heilsgabe in charakteristischen Gegensatz gegen die in erster Linie auf äusserliches Glück und politische Machtstellung gerichteten messianischen Heilshoffnungen seiner jüdischen Zeitgenossen gestellt [1]. Andrerseits aber ist auch in der apostolischen Zeit die Vorstellung von dem Ausgerüstetsein aller Christen schon auf Erden mit göttlicher Kraft und göttlichem Leben ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Gemeinbewusstseins gewesen. Nicht nur Paulus hat diese Vorstellung in seiner Lehre vom göttlichen Geiste, der in den Gläubigen das Princip

[1]) Vgl. oben S. 50 f. u. 57 f.

alles christlichen Erkennens und Verhaltens, Betens und Hoffens und das Unterpfand des zukünftigen Lebens ist (1 Cor. 2, 10 ff.; 12, 3 ff.; Gal. 5, 22 ff.; Röm. 8, 4—27), grossartig ausgebildet; sondern auch in dem Schriftstücke, welches wir am Ehesten als ein Erzeugniss der urapostolischen Gemeinde betrachten dürfen, im Jakobusbriefe, begegnet uns, nur unter anderem Titel, die im Grunde gleiche Vorstellung: dass Gott rückhaltlos und gern die „Weisheit" denen giebt, welche sie von ihm erbitten (1, 5), und dass diese nicht irdische und psychische, sondern von oben herabkommende Weisheit eine Kraft aller Tugenden und guten Werke im Menschen ist (3, 15. 17). Wir würden in der geschichtlichen Entwicklungsreihe ein wesentliches Verbindungsglied vermissen, nämlich die Fortsetzung jenes alttestamentlich-prophetischen Gedankens des Täufers, welche wieder die Voraussetzung für diese Anschauung der apostolischen Zeit gewesen ist, wenn wir nicht annehmen dürften, dass auch Jesus, wie er sich selbst mit der göttlichen Geisteskraft ausgerüstet wusste (Mc. 1, 10), ebenso eine dauernde Begabung seiner Jünger mit einer solchen göttlichen Kraft gelehrt habe, welche sie zur Erkenntniss und Erfüllung des Willens Gottes belebte und stärkte und damit zugleich das zukünftige himmlische Heilsleben schon gegenwärtig in ihnen begründete. Schon in der ersten nachapostolischen Generation hat man die verheissene Geistesbegabung der messianischen Zeit speciell auf die wunderbaren Erscheinungen prophetischen und glossolalischen Redens, wie sie sich in den christlichen Gemeinden zeigten, gedeutet und hat man eine Weissagung des auferstandenen Jesus, welche sich auf die wunderbare erstmalige Erscheinung dieser Geistesgaben in der apostolischen Gemeinde bezog, überliefert (Lc. 24, 49; Act. 1, 8). Aber die Geistesweissagung in diesem Sinne deckt sich doch nicht ganz mit dem Gedanken, den wir im Anschluss an die alttestamentliche Prophetie und an den Täufer und als Voraussetzung für die ursprüngliche apostolische Anschauung in der Lehre Jesu postuliren müssen. Wenn uns nun eben dieser zu postulirende Gedanke in den Reden des vierten Evangeliums entgegentritt, so haben wir doch wahrlich keinen Anlass, diesen Gedanken blos deshalb, weil er uns nicht auch durch die beiden anderen evangelischen Hauptquellen bezeugt ist, als nicht authentisch

von Jesus stammend abzuweisen, sondern vielmehr allen Anlass, in der Ueberlieferung dieses Gedankens ein Zeugniss des selbständigen und zur Ergänzung unserer anderweitigen Quellenberichte gereichenden Werthes dieser Reden Jesu im vierten Evangelium anzuerkennen [1]).

Cap. 4. Die Gerechtigkeit der Glieder des Reiches Gottes.

1. Wie für die Heilsanschauung Jesu, sowohl für seine Vorstellung von der Gewissheit der Heilserweisungen Gottes, als auch für seine Vorstellung von dem Inhalte dieser Heilserweisungen, der letzte, einheitliche Grund in seiner Anschauung von dem väterlichen Liebeswesen Gottes liegt, so ist in dieser

[1]) Ich wiederhole meinen schon I, S. 249 ff., 252 f., 267 ausgeführten und begründeten Hinweis darauf, dass dem vierten Evangelisten, welcher die in seinem Evangelium überlieferten Reden Jesu redigirt und in eine geschichtliche Umrahmung hineingebracht hat, diese Vorstellung von der schon gegenwärtigen Verleihung des „ewigen Lebens" oder des göttlichen Geistes an die Gläubigen durch den Messias durchaus nicht geläufig und verständlich gewesen ist. Er hat diese Vorstellung, wo er sie fand, geflissentlich wegzudeuten gesucht. Er hat dem Ausspruche Jesu 5, 24 f. die keineswegs gleichartige und den Gedankenzusammenhang von V. 30 mit V. 26 f. zerreissende Erklärung V. 28 f. von der zukünftigen allgemeinen Todtenauferstehung hinzugefügt und hat in demselben Sinne die kleinen gleichlautenden, auf die zukünftige Auferweckung bezüglichen Schlusssätze von 6, 39. 40. 44. 54 gebildet. Ebenso hat er den Ausspruch Jesu 7, 38 von den Strömen lebendigen Wassers, welche aus dem Innern der an ihn Glaubenden fliessen würden, durch seinen Zusatz V. 39 auf die zukünftige Geistesverleihung an die Gläubigen nach der Verklärung Jesu umgedeutet, weil vorher „der Geist noch nicht da war". Dadurch verräth der Evangelist deutlich, dass er mit seinem eigenen Gedankenkreise der nachapostolischen Generation angehörte; ebenso aber, dass er jenen so klar ausgesprochenen Gedanken von der schon gegenwärtigen Verleihung des ewigen Lebens nicht selbständig gebildet und formulirt, sondern nach einer übernommenen fremden Ueberlieferung wiedergegeben hat. Diese Ueberlieferung bewährt sich uns als eine echt apostolische.

Gottesanschauung auch das beherrschende Princip für seine Vorstellung von der Gerechtigkeit der Glieder des Reiches Gottes zu finden.

Wir haben hier aber zuerst den Sprachgebrauch in Betreff des Begriffes der Gerechtigkeit festzustellen.

Es ist daran zu erinnern, dass im alttestamentlichen Sprachgebrauche, welcher den religiösen Sprachgebrauch der Juden zur Zeit Jesu beherrschte und so auch für Jesus selbst galt, das Wort „Gerechtigkeit" einen weiteren Sinn hatte, als welchen im profanen Sprachgebrauche das griechische Wort δικαιοσύνη und das deutsche „Gerechtigkeit" hat. Denn es bezeichnet nicht nur die Tugend der Gesetzmässigkeit, Billigkeit und Unpartheilichkeit beim Urtheilen und Vergelten, sondern im Allgemeinen eine normgemässe Beschaffenheit oder Verhaltungsweise, welche jene richterliche Tugend zwar mit einschliesst, aber noch mehr umfasst als sie [1]). Von Menschen ausgesagt kann „Gerechtigkeit" demgemäss speciell eine solche Beschaffenheit oder Verhaltungsweise bezeichnen, welche dem Willen Gottes als der höchsten gültigen Norm entspricht. Gerechtigkeit in diesem Sinne ist allgemeinste Bezeichnung für die fromme, gottgefällige Beschaffenheit oder Verhaltungsweise des Menschen im Gegensatze zur Sünde (vgl. z. B. Mc. 2, 17; 6, 20). Die Bedeutung des Begriffes umfasst dann neben dem durch den Willen Gottes geforderten sittlichen Verhalten gegen andere Menschen auch das direct auf Gott gerichtete Frömmigkeitsverhalten. Wenn z. B. Jesus lehren will, dass man die Gerechtigkeit nicht vor den Menschen thun solle, um von ihnen gesehen zu werden, so führt er als Beispiele des Gerechtigkeitsverhaltens Almosengeben, Beten und Fasten an (Mt. 6, 1 ff. 5 ff.· 16 ff.).

Ferner ist hier darauf hinzuweisen, dass in den Reden des vierten Evangeliums die Gerechtigkeit, sofern sie ein pflichttreues, gewissenhaftes Verhalten ist, durch das Wort ἀλήθεια bezeichnet zu sein pflegt. Dieser Sprachgebrauch, welcher uns eigenthümlich erscheint, ist doch kein unmotivirter und singulärer; sondern er ist dadurch begründet, dass die Septuaginta das hebräische

[1]) Vgl. E. Kautzsch, über die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Programm, Tübingen 1881, S. 27 ff.

Wort אֱמֶת mit dem griechischen ἀλήθεια wiedergegeben haben, trotzdem die Bedeutung dieser beiden Worte nicht genau die gleiche ist, sondern jenes hebräische Wort einen weiteren Sinn hat als dieses griechische. Denn אֱמֶת bedeutet ursprünglich „Festigkeit“, und dann in Uebertragung auf Erkenntnisse, Aeusserungen und Handlungen oder auf Personen, sofern sie denken, reden oder handeln, die „Richtigkeit“, welche etwas Gegebenem, Bestehendem genau entspricht. So kann das Wort einerseits die intellectuelle Richtigkeit bezeichnen, die Wahrheit, welche darin besteht, dass Kundgebungen durch Wort oder darstellende Handlung, Erscheinungen oder Vorstellungen genau der Wirklichkeit entsprechen. Dies ist der Sinn, in welchem sich das Wort mit der eigentlichen Bedeutung des griechischen ἀλήθεια deckt und um dess willen die Septuaginta dieses griechische Wort im Allgemeinen zur Wiedergabe jenes hebräischen verwendet haben. Das hebräische Wort kann andrerseits jedoch auch die moralische oder rechtliche Richtigkeit bezeichnen, welche Handlungen oder Aussagen oder Gedanken dadurch haben, dass sie den in gegebenen Thatsachen oder Verhältnissen liegenden Forderungen pflichttreu oder gebührend entsprechen. Da nun die Septuaginta das hebräische Wort auch bei dieser Bedeutung meist mit ἀλήθεια übersetzen und auch das Wort אֱמוּנָה, welches die Bedeutung der der Wirklichkeit entsprechenden Wahrheit überhaupt nicht hat, ebenso gern durch ἀλήθεια wie durch πίστις wiedergeben, so dürfen wir in den Fällen, wo das Wort ἀλήθεια in dieser Weise gebraucht ist, es nicht unsererseits mit „Wahrheit“ übersetzen, wenn wir nicht auch dieses deutsche Wort wieder missverständlich in einem weiteren als dem gewöhnlichen Sinne fassen wollen. Wir müssen vielmehr einen solchen allgemeineren Ausdruck wählen, welcher nicht nur die Wahrheit, sondern zugleich die pflichttreue, gebührend den bestehenden Verhältnissen entsprechende Art und Beschaffenheit bezeichnen kann, also etwa den Ausdruck „Richtigkeit“ oder „das Rechte“. Gemäss dem Einflusse der Septuaginta auf die Bildung des religiösen griechischen Sprachgebrauches der Juden, welcher dem Einflusse der Bibelübersetzung Luthers auf den deutschen religiösen Sprachgebrauch durchaus zu vergleichen ist, ist nun jene Verwendung von ἀλήθεια in dem angegebenen erweiterten Sinne

in den neutestamentlichen Sprachgebrauch übergegangen, wo wir sie ebenso in den paulinischen Briefen wie in den johanneischen Schriften deutlich wiedererkennen können. Sie tritt da nicht bemerkbar hervor, wo *ἀλήθεια* den auch dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauche entsprechenden Sinn der Wahrheit hat, obwohl man natürlich nicht sagen darf, dass in diesen Fällen der Sprachgebrauch der Septuaginta verlassen sei, da in diesem ja die Bedeutung „Wahrheit" nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen ist und gerade den Anlass zu der ganzen eigenthümlichen Verwendung des Wortes gegeben hat. Dagegen tritt die Abweichung des alttestamentlichen Sinnes des Wortes von dem gewöhnlichen da deutlich zu Tage, wo der Anschluss an gewisse alttestamentliche Begriffsverbindungen oder die Entgegensetzung des Begriffes der Sünde oder des Unrechts zeigt, dass nicht die Richtigkeit der Wahrheit, sondern die Richtigkeit des treuen, pflichtgemässen Verhaltens gemeint ist. So ist es der Fall im Prologe des vierten Evangeliums 1, 14 u. 16, wo das Begriffspaar *χάρις καὶ ἀλήθεια* eine Uebersetzung der hebräischen Begriffe חֶסֶד וֶאֱמֶת oder חֶסֶד וֶאֱמוּנָה ist und wo also *ἀλήθεια* die Richtigkeit in dem besonderen Sinne nicht der Wahrheit, sondern der den eingegangenen verpflichtenden Verhältnissen oder Zusagen entsprechenden Treue bezeichnet, wie denn diese Treue neben der zuvorkommenden Huld und Gnade im Alten Testamente ungemein häufig als charakteristisches Merkmal des sich heilsmässig offenbarenden Gottes bezeichnet wird (vgl. Röm. 15, 8 f.: *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ* und *ὑπὲρ ἐλέους*). Ebenso aber ist innerhalb der johanneischen Reden Jesu nicht nur an der Stelle 3, 21 der Begriff *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*, der im Gegensatz zu *φαῦλα πράσσειν* steht, in dem Sinne: „das Rechte thun" d. h. pflichtmässig, gewissenhaft handeln zu fassen (vgl. LXX: Gen. 32, 10; 47, 29; Jos. 2, 14; 2 Sam. 2, 6; Neh. 9, 33; Jes. 26, 10; Tob. 4, 6; 13, 6), sondern auch an den Stellen 8, 32. 40. 45. 46 u. 17, 17 u. 19, wo im Zusammenhange gleichfalls dieser Gegensatz der Sünde oder des Bösen vorliegt, die *ἀλήθεια* als „das Rechte" im sittlichen Sinne zu verstehen (vgl. bei Paulus: 1 Cor. 5, 8; 13, 6; Röm. 2, 8; 2 Thess. 2, 10—12). In Berücksichtigung dieses Sachverhalts dürfen wir dann aber auch an solchen anderen Stellen, wie 14, 6. 17; 15, 26; 16, 13;

18, 37 f., wo der Gegensatz zur Sünde nicht direct bezeichnet ist, doch nicht als selbstverständlich voraussetzen, dass ἀλήθεια die Bedeutung „Wahrheit" habe, sondern müssen auch hier zunächst den weiteren Sinn „Richtigkeit" oder „das Rechte" annehmen und dann erst fragen, ob gemäss dem Zusammenhange der Stellen oder gemäss der übrigen Anschauungsweise Jesu das Wort hier in dem specielleren Sinne der Wahrheit, oder in dem des pflichttreuen Verhaltens zu verstehen ist, oder ob jener allgemeine Sinn als solcher, welcher sowohl die eine wie die andere speciellere Bedeutung einschliesst, festzuhalten ist[1]).

[1]) Vgl. I, S. 300 f. und meine Abhandlung: „der Gebrauch der Wörter ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός im Neuen Testament auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauches untersucht", in den Studien und Kritiken 1883, S. 511 ff. Ich muss die in dieser Abhandlung gegebene Darlegung des Sprachgebrauches durchaus aufrecht erhalten gegenüber der entgegenstehenden Erklärung von Cremer, Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 5. Aufl., s. v. ἀλήθεια. Wie Cremer aus dem Umstande, dass die LXX das Wort אֱמוּנָה, wo es mit Bezug auf Gott ausgesagt wird, nur dreimal durch πίστις, sonst stets durch ἀλήθεια wiedergegeben haben, dagegen wo es von Menschen steht, es in der Regel durch πίστις übersetzt haben, die Schlussfolgerung ziehen kann, dass die LXX ἀλήθεια nicht = πίστις genommen haben und nicht daran gedacht haben, ἀλήθεια im Sinne von Treue zu gebrauchen (S. 112), ist mir logisch nicht verständlich; mir scheint gerade der umgekehrte Schluss richtig zu sein. Wenn Cremer seine Erörterung über den Sprachgebrauch der LXX durch das Urtheil abschliesst: „ἀλήθεια behält die Bedeutungen Wahrheit und Wahrhaftigkeit, nur dass von beiden in weit grösserem Umfange geredet wird, als man es im Griechischen und theilweise auch im Deutschen gewohnt ist", so ist, wenn diese letztere Einschränkung, die das sachlich richtige Moment enthält, zugegeben wird, die Frage, ob ἀλήθεια die Bedeutungen Wahrheit und Wahrhaftigkeit behält oder nicht, nur noch ein Wortstreit. Denn so gut die LXX das Wort ἀλήθεια in einem den Griechen ungewohnten weiteren Sinne gebraucht haben, können wir natürlich auch die Wörter Wahrheit und Wahrhaftigkeit in einem ungewohnten weiteren Sinne gebrauchen; für uns als Theologen, die wir den ursprünglichen Sinn der heiligen Schrift für die gegenwärtige Generation verständlich machen sollen, kommt es dann nur darauf an, dass wir jenen ungewohnten weiteren Gebrauch der Wörter Wahrheit und Wahrhaftigkeit mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche erklären; und eben dies suche ich zu thun, wenn ich feststelle, dass das, was im griechischen Sprachgebrauche der LXX und des Neuen Testaments

2. Nach diesen Vorbemerkungen über den Sprachgebrauch können wir nun in die Besprechung der Lehre Jesu von der Gerechtigkeit eintreten.

ἀλήθεια heisst und was Luther im Neuen Testament mit „Wahrheit" übersetzt hat, nach unserem gewohnten Sprachgebrauche etwas Allgemeineres ist als Wahrheit, nämlich Richtigkeit, unter welcher eventuell auch die Richtigkeit des treuen, pflichtmässigen Verhaltens gemeint sein kann. Mit Bezug auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch nimmt Cremer meines Erachtens von vornherein einen methodisch nicht zu rechtfertigenden Standpunkt für seine Untersuchung ein, wenn er die Frage so stellt, wieweit sich im neutestamentlichen Gebrauche des Wortes die der Profan-Gräcität entstammende intellectuelle Fassung des Begriffes durchführen lässt und wieweit noch ein Rest übrig bleibt, für welchen man einen Anschluss an den alttestamentlichen Gebrauch annehmen müsste. Bei dieser Untersuchung findet Cremer nur einen kleinen Rest, nämlich speciell in den johanneischen Schriften Joh. 1, 14 u. 16; 3, 21; 1 Joh. 1, 6 wo er einen Einfluss der alttestamentlichen Ausdrucksweise nicht leugnen kann, aber freilich auch eine Beeinflussung des Inhaltes des Begriffes vom Alten Testament her nicht zugeben will. Allein zuerst ist hiergegen zu bemerken, dass der Gebrauch des Wortes in der dem profanen Gebrauche entsprechenden intellectuellen Fassung ja keineswegs ausschliesst, dass doch der alttestamentliche Sprachgebrauch der LXX massgebend war, in welchem ohne Zweifel ἀλήθεια auch, und zwar in erster Linie, diesen Sinn der Richtigkeit in intellectueller Beziehung, d. i. der Wahrheit in unserem gewohnten Sinne des Wortes, hat. Es gilt hier doch dasselbe, was Cremer an anderer Stelle (S. 275) mit Bezug auf den Begriff δίκαιος im Neuen Testament bemerkt, dass durch den Gebrauch dieses Wortes nicht im religiösen, sondern in einem der Profan-Gräcität entsprechenden rein socialen Sinne „sich nicht eine Zwiespältigkeit der biblischen Vorstellung ergiebt; denn der biblische Begriff schliesst nicht die profane Anschauung an und für sich, sondern nur ihre Beschränktheit aus". So ist denn aber durch die anerkannte weitgehende Uebereinstimmung des neutestamentlichen Gebrauches von ἀλήθεια mit dem Gebrauche der Profan-Gräcität garnicht eine sichere Basis für die Behauptung des Bedingtseins des neutestamentlichen Gebrauches durch den der profanen Gräcität geschaffen, von welcher man sich nur unter besonders schwerwiegenden Gründen zu Gunsten der Anerkennung eines Einflusses des alttestamentlichen Sprachgebrauches abzuweichen entschliessen dürfte; sondern der genügend schwerwiegende Grund dafür, dass man den Anschluss an den alttestamentlichen Gebrauch von ἀλήθεια voraussetzt und auch da behauptet, wo sich keine Abweichung vom profanen Gebrauche ergiebt, ist in der Gewissheit des allgemeinen beherrschenden Einflusses der LXX auf die

Dass die Menschen Gott gegenüber zur Leistung der Gerechtigkeit, zur Erfüllung seines Willens, verpflichtet seien, war ein Gedanke, der im Allgemeinen für das jüdische religiöse Bewusstsein feststand und den Jesus deshalb auch in der Regel nicht besonders zu erklären brauchte. Aber gegenüber der pharisäischen Betrachtungsweise, welche die Gerechtigkeitsleistung in erster Linie unter den Gesichtspunkt des einen Lohnanspruch begründenden Verdienstes zu stellen pflegte und hierdurch das Bewusstsein der pflichtmässigen Schuldigkeit des Guthandelns untergrub, hat Jesus in einem bedeutsamen Ausspruche den einfachen Pflichtcharakter aller Erfüllung des göttlichen Willens betont. Hinweisend auf den Knecht, welcher für die Ausführung der ihm aufgetragenen Arbeit keinen besonderen Dank seines Herrn bekomme, hat er seine Jünger aufgefordert: „also auch ihr, wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren“ (Lc. 17, 7—10). Jesus hat hier nicht den Gedanken ausschliessen wollen, den er selbst sonst so oft ausgesprochen hat, dass die treue Erfüllung des Willens Gottes einen Lohn bei Gott erlange, auf den die Menschen auch ihr Trachten richten dürfen und sollen. Denn auch eine Leistung, welcher ein sicherer Lohn verheissen ist und zu welcher der

Bildung des religiösen griechischen Sprachgebrauches der Juden und der neutestamentlichen Schriftsteller gegeben; unter dieser Voraussetzung aber wird man auch die gemäss dem eigenthümlichen Gebrauche der LXX mögliche Fassung des Wortes im Sinne der Richtigkeit des treuen, pflichtmässigen Handelns überall da unbedenklich annehmen, wo entweder die Analogie gewisser alttestamentlicher Wendungen oder der Gedankenzusammenhang auf diese mögliche Bedeutung hinweisen. Ich gestehe, dass mir das Widerstreben Cremer's gegen diesen Versuch, einen neutestamentlichen Begriff möglichst auf Grund seiner biblischen Entwicklung zu erklären, nur aus einer gewissen, vielleicht unbewussten Besorgniss begreiflich wird, es möchte der werthvolle Gedanke, dass Jesus Christus und seine Verkündigung die „Wahrheit“, die Offenbarung des Wirklichen *κατ' ἐξοχήν*, seien, angetastet werden, wenn man ihn nicht in den johanneischen Aussagen, welche von Jesus und seinen Worten die *ἀλήθεια* behaupten, ausgedrückt finden könne. Für mich ist aber dieser werthvolle Gedanke anderweitig im Neuen Testament und speciell auch in den Selbstaussagen Jesu sicher genug festgestellt, wovon meine vorliegende Schrift Zeugniss geben dürfte.

Blick auf diesen Lohn Antrieb und Ermuthigung giebt, kann doch zugleich eine vollständig pflichtmässige sein, welcher man nicht so frei gegenüber steht, als könnte man sie ohne Schuld auch unterlassen, und auf welche man sich deshalb auch nichts einbilden darf, als hätte man mit ihr etwas besonders Verdienstliches vollbracht. Solches anspruchsloses Pflichtbewusstsein soll nach der Meinung Jesu alle Gerechtigkeitsleistung begleiten.

Jesus hat aber auch den Inhalt der pflichtmässigen, dem Willen Gottes entsprechenden Gerechtigkeit anders bestimmt, als es von den Juden zu seiner Zeit geschah. Die Juden betrachteten als Massstab der rechten Gerechtigkeit die in Gesetz und Propheten vorliegende Willensoffenbarung Gottes, und zwar so, wie sie von den auf erklärende und ausführende Bearbeitung der Gesetzeslehre bedachten Schriftgelehrten überliefert wurde; als gegenwärtige Muster dieser Gerechtigkeit erschienen ihnen die vorzugsweise auf correcte Beobachtung der überlieferten Gesetzeslehre werthlegenden Pharisäer. Jesus dagegen hielt zwar auch die fortdauernde Geltung und massgebende Bedeutung der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes fest und konnte Aussprüche des mosaischen Gesetzes als zusammenfassenden Ausdruck der dauernden Gerechtigkeitsforderung Gottes hinstellen (Mc. 10, 19; 12, 29—31); aber er erhob doch zugleich den Anspruch, das Gesetz und die Propheten zu einer solchen Vollendung zu bringen, wie sie bisher noch nicht bestanden hatte (Mt. 5, 17), und er setzte diese seine Vollendung des Gesetzes, welche für alle in das Reich Gottes Eintretenden gelten sollte, in Gegensatz zu der Gesetzesüberlieferung und Gerechtigkeitsübung der Schriftgelehrten und Pharisäer: „ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht hinausgeht über die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt. 5, 20).

Wenn wir die Gerechtigkeit dieser vollendeten Art, wie Jesus sie dachte und lehrte, darstellen wollen, so können wir den in den evangelischen Berichten vorliegenden reichen Stoff passend folgendermassen eintheilen. Wir können zuerst diejenigen Aeusserungen Jesu besprechen, welche mit Bezug auf alle Erweisungen der Gerechtigkeit hervorheben, dass sie in der Gesinnung wurzeln müssen und nach der Gesinnung ihre Werthbestimmung erhalten. Dann aber können wir in Anknüpfung

daran, dass Jesus selbst das Doppelgebot der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten als das grösste Gebot bezeichnet hat (Mc. 12, 29—31), untersuchen, wie Jesus einerseits das direct auf Gott und andrerseits das auf die Menschen bezogene Gerechtigkeitsverhalten in seiner Lehre ausgestaltet hat. Bei der formellen Coordinirung der gegenüber Gott und der gegenüber den Menschen zu erweisenden Gerechtigkeit gilt natürlich der Vorbehalt, dass doch auch die mit Bezug auf die Menschen zu übende Gerechtigkeit zugleich ein Frömmigkeitsverhalten gegenüber Gott ist. Denn dieser Gedanke ist schon durch den Begriff der Gerechtigkeit, welche eben eine dem Willen Gottes entsprechende Beschaffenheit und Verhaltungsweise ist, gegeben.

A. Die Begründung der Gerechtigkeit auf die Gesinnung.

3. Jesus hat durchweg nach der Anschauung geurtheilt, dass Bestand und Werth der Gerechtigkeit allein bedingt sind durch die Gesinnung (καρδία, vgl. oben S. 118 f.). Vor Menschen kann man sich durch äusseres Reden und Handeln als gerecht darstellen; aber Gott sieht im Verborgenen (Mt. 6, 4. 6. 18) und kennt die Gesinnung (Lc. 16, 15) und auf die Beschaffenheit der Gesinnung kommt es für sein Urtheil an. Der Pharisäer, welcher sich selbst als gerecht beurtheilt und in ostentativem Gebete Gott auf die Grösse seiner äusserlichen Gerechtigkeitsleistungen im Vergleiche mit denen anderer Menschen hinweist, wird von Gott als minder gerecht beurtheilt als der Zöllner, welcher keinerlei äusseren Schein der Gerechtigkeit hat oder sucht, sondern nur die gnädige Vergebung Gottes für seine Sünde erbittet (Lc. 18, 10—14).

Jesus ist freilich nicht der Erste gewesen, welcher die Bedeutung der Gesinnung für die wahre Gerechtigkeit hervorgehoben hat. Dass Gott das „Herz“ prüft und dass die Reinheit des „Herzens“ Bedingung des gottgefälligen Zustandes ist, war von den Psalmisten und Propheten oft genug ausgesprochen (z. B. 1 Sam. 16, 7; Ps. 7, 10; 5, 2; 24, 4; 51, 12; 139, 23; Jer. 17, 10; 31, 32), und principiell war dieser Gedanke auch für das Judenthum zur Zeit Jesu gültig. Aber nicht nur war

dieser Gedanke im Judenthume mehr und mehr verdunkelt worden durch die Theorie und Praxis der Schriftgelehrten und der Pharisäer, welche, wenigstens in der Mehrzahl ihrer Vertreter, das Gerechtigkeitsstreben in grobe Veräusserlichung hatten hinabsinken lassen; sondern auch im Alten Testament selbst lag jener Gedanke doch nirgends in einer solchen Durchführung vor, dass er als das allein massgebende Princip für das gesammte von Gott geforderte Verhalten hingestellt wäre. Darin also haben wir das Neue und Bedeutsame der Lehre Jesu an diesem Punkte anzuerkennen, dass er nicht nur in energischer Bekämpfung der veräusserlichten Gerechtigkeitslehre und -übung, wie sie unter seinen Zeitgenossen herrschend geworden war, die tiefere, innerlichere Gerechtigkeitsauffassung der prophetischen Zeit wieder zur Geltung zu bringen gesucht hat, sondern dass er diese letztere auch so consequent durchgeführt, so als die ausschliesslich berechtigte und massgebende beurtheilt hat, wie es vor ihm auch in der prophetischen Periode noch nicht geschehen war. Man darf diesen Fortschritt Jesu nicht deswegen gering schätzen, weil es sich nicht um die Aufstellung eines originalen Gedankens, sondern um die consequente Durchführung eines schon vorher mannigfach anerkannten Gedankens handelt. Denn hier war gerade die Consequenz und Ausschliesslichkeit der Geltendmachung des ethischen Principes das Schwere und Wichtige. Das Urtheil, dass die Gesinnung eine Bedeutung habe für das Wesen und den Werth des Verhaltens gegen Gott und Menschen, musste sich bei jeder etwas entwickelteren sittlichen Anschauungsweise herausbilden; das Urtheil aber, dass allein die Gesinnung das Wesen und den Werth des gegenüber Gott und Menschen zu erweisenden religiösen Verhaltens begründe und dass alles blos äussere Verhalten werthlos sei vor Gott, entspricht einer höchsten ethischen Anschauungsweise, wie sie nur bei höchster ethischer Gottesanschauung erreicht werden konnte.

Die grosse Rede Jesu über die Gerechtigkeit, welche in den Logia an der Spitze der Reden und Aussprüche Jesu stand, ist einheitlich zusammengehalten durch die Absicht, solche Gerechtigkeitsforderungen als ungenügend und solche Gerechtigkeitsformen als werthlos hinzustellen, welche jenem Grundsatze, dass die

Gerechtigkeit die Gesinnung beherrschen und in Folge davon unterschiedslos das gesammte Verhalten bedingen müsse, nicht entsprechend waren. Jesus hat hier auf verschiedene einzelne Erweisungen der Gerechtigkeit exemplificirt und insofern bietet diese Rede auch reichen Stoff zur Erkenntniss der einzelnen Verhaltungsweisen, welche zum Inhalte der Gerechtigkeit des Reiches Gottes gehören. Aber der eigentliche Zweck der Rede liegt doch nicht in der Darstellung dieser einzelnen Verhaltungsweisen, sondern in der Abweisung gewisser allgemeiner Massstäbe des Gerechtigkeitsverhaltens, welche zu dem Urtheile, dass die ganze innere Gesinnung auf das Gute gerichtet sein muss, nicht in Einklang stehen[1]).

Jesus stellt seine Gerechtigkeitsforderungen zuerst solchen früheren Vorschriften gegenüber, welche sich darauf beschränken, grobe äussere Thatsünden zu verbieten, während sie die unreine Gesinnung und geringfügig erscheinende Aeusserungen derselben frei lassen. Er selbst urtheilt, dass schon die unreine Gesinnung, auch wenn sie noch garnicht oder nur in den geringsten Aeusserungen hervortritt, solchen Schuldwerth habe, wie ihn jene früheren Vorschriften der groben Thatsünde zuschreiben. „Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt ist: du sollst nicht tödten, wer aber tödtet, soll dem Gerichte verfallen sein; ich aber sage euch: jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: Taugenichts, soll dem Obergerichte verfallen sein; wer aber sagt: Gottloser, soll der Feuerhölle verfallen sein“ (Mt. 5, 21 f.). „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: jeder, der ein Weib ansieht zum Begehren, hat mit ihr schon die Ehe gebrochen in seiner Gesinnung“ (V. 28). Die Gesinnung

[1]) Vgl. Log. § 2. I, S. 52 ff. Für die Einfügung des grossen Abschnittes Mt. 6, 19—34 in die Rede durch unseren ersten Evangelisten scheint das Hauptmotiv darin gelegen zu haben, dass der Evangelist in dieser Rede nicht nur eine Abwehr verkehrter allgemeiner Massstäbe der Gerechtigkeit, sondern auch eine Darstellung der Haupterweisungen der rechten Gerechtigkeit suchte. Denn dann musste neben der Liebesübung, auf welche mehrere Abschnitte der Rede Bezug nehmen, auch das Vertrauen auf Gott als eine Haupterweisung des frommen Verhaltens in der Rede besprochen sein.

soll mit solcher Intensität auf das Gute gerichtet sein, dass ihr kein Handeln zu umständlich und schwierig, kein Opfer zu gross erscheint, um sich zu bethätigen und das Böse zu vermeiden. Diesen Gedanken macht Jesus an den Beispielen anschaulich, welche er jenen Forderungen anfügt. Wer während seiner Opferdarbringung am Altare der Feindseligkeit seines Bruders eingedenk wird, soll in dieser Erinnerung so wenig ein Motiv finden, die Feindseligkeit des Anderen mit gehässigen Gedanken zu erwidern, dass er vielmehr durch zuvorkommende Liebesgesinnung gegen ihn getrieben werden muss, sofort, unter Hintansetzung der cultischen Frömmigkeitsleistung, die Aussöhnung mit dem Bruder herzustellen (V. 23 f.) [1]. Und ebenso: wem sein Auge Aergerniss giebt, d. h. nach dem Zusammenhange: wer in dem Anschauen eines Weibes Anlass zu einer sündhaften Begierde findet, der soll sein Auge ausreissen und fortwerfen, d. h. er soll diese blosse Gedankensünde für so wesentlich und schwerwiegend halten, dass er auch das schmerzhafteste Opfer nicht scheut, um jenen Anlass zur Sünde zu beseitigen (V. 29).

Nach demselben allgemeinen Principe stellt Jesus dann der früheren Forderung, nicht falsch zu schwören und das Zugeschworene zu halten, seine Forderung gegenüber, überhaupt nicht zu schwören, sondern die Rede blos: ja ja oder: nein nein sein zu lassen (V. 33 f. 37). Wenn die Unwahrheit und der Wortbruch nur mit Bezug auf den Schwur verboten werden, so erscheinen Unwahrheit und Untreue beim einfachen, unbeschworenen Worte freigelassen. Jesus dagegen will, dass man sich unbedingt zur Wahrheit auch bei der einfachsten Aussage und Zusage verpflichtet fühle. Er beurtheilt deshalb alle versichernden Zusätze zu der einfachen, deutlichen [2]) Bejahung oder Verneinung als „aus dem Bösen" stammend, sofern sie eine Folge und ein indirecter Ausdruck der bösen Anschauung sind, dass man beim unbeschworenen Ja oder Nein nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet wäre. Auch in der pharisäisch-

[1]) Vgl. oben S. 96.

[2]) Dieses Moment der Deutlichkeit wird von Jesus durch die Verdoppelung des Ja und Nein ausgedrückt.

jüdischen Gerechtigkeitsauffassung galt es freilich als eine Pflicht, den Schwur beim Namen Gottes möglichst zu vermeiden, um diesen heiligen Namen nicht unnöthig auszusprechen; aber man setzte an Stelle des Schwures bei Gott den Schwur bei anderen Dingen, deren Anrufung doch keinen anderen Sinn haben konnte als den einer indirecten Anrufung Gottes selbst. Hiergegen richtet sich Jesus, indem er sein allgemeines Verbot des Schwörens specialisirt zu einem Verbote auch dieser umschreibenden Schwurformeln: „ich sage euch: ihr sollt überhaupt nicht schwören; weder bei dem Himmel, denn er ist Thron Gottes; noch bei der Erde, denn sie ist Schemel seiner Füsse; noch bei Jerusalem, denn sie ist Stadt des grossen Königs; noch sollst du bei deinem Haupte schwören, denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiss oder schwarz zu machen“ (V. 34—36). Jesus will hervorheben, dass jene jüdische Art der Schwurvermeidung nicht von ihm gemeint ist, weil dieselbe, wenn man bei der Beurtheilung der Gerechtigkeit nicht nach dem Aeusseren, sondern nach der Gesinnung fragt, um nichts besser ist als das gewöhnliche Schwören; denn der Sinn richtet sich dabei doch auf die Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit und Rächer der Unwahrheit des Beschworenen, und die Gesinnung kann dabei doch die lügenhafte sein, welche sich ohne eine Schwurformel nicht zur Wahrheit verpflichtet hielte.

Man muss diese, durch den Zusammenhang der ganzen Rede Jesu über die Gerechtigkeit deutlich angezeigte Absicht seines Schwurverbotes, die in der Gesinnung wurzelnde und deshalb auch in den einfachsten Aeusserungen unbedingt zu bewährende Wahrhaftigkeit zu fordern, im Auge behalten, um aus diesem Verbote nicht Folgerungen zu ziehen, welche weder zu der sonstigen allgemeinen Anschauung Jesu von der rechten Gerechtigkeit, noch auch zu seinem eigenen praktischen Verhalten passen würden. Von dem Schwören und Betheuern, mit welchem man sein Wort bekräftigt, weil man sich bei der einfachen Aussage und Zusage nicht unbedingt zur Wahrheit und Treue verpflichtet fühlen würde, ist dem inneren Motive und deshalb der Art nach ganz verschieden ein Schwören und feierliches Versichern, welches man mit Rücksicht auf andere Menschen übt, weil dieselben bei ihrem Unvermögen, die innere Wahr-

haftigkeit des Redenden zu durchschauen, dem nicht feierlich versicherten Worte kein volles Vertrauen schenken. Es lässt sich im Zusammenhange der Lehre Jesu von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes kein Grund einsehen, weshalb eine aus solcher Rücksicht auf Andere geübte Versicherung des Wortes oder Anrufung Gottes zum Zeugen für die Wahrheit des Wortes den Genossen des Reiches Gottes verboten sein sollte. Und wenn man sich auch nicht darauf beziehen darf, dass Jesus selbst bei dem Verhöre vor dem Hohenpriester die verlangte eidliche Aussage darüber, ob er der Messias sei, gegeben habe, da nach dem ursprünglichen Berichte des Marcus (14, 61 f.) der Hohepriester seine Frage nicht als eine Schwurfrage gestellt hat, so hat man doch mit gutem Rechte darauf hinzuweisen, dass Jesus nach dem Berichte aller unserer Quellen seine Aussagen häufig durch die Hinzufügung eines „wahrlich" feierlich bekräftigt hat, um bei den Hörern eine gesteigerte Aufmerksamkeit und ein grösseres Vertrauen auf seine Worte zu erwecken (z. B. Mt. 5, 18; Mc. 3, 28; 8, 12; 9, 1; Joh. 3, 3; 5, 19. 24 f.). Sofern man dies berücksichtigt, ist es freilich in gewissem Sinne richtig, dass das absolute Schwurverbot Jesu seine volle praktische Verwirklichung erst in dem vollendeten Reiche Gottes finden kann, wo die Jünger Jesu nicht mehr mit solchen anderen Menschen in Gemeinschaft stehen, die ihnen misstrauen und denen sie selbst misstrauen müssen. Aber man darf meines Erachtens doch nicht sagen, dass Jesus mit Bewusstsein sein Verbot nur für den zukünftigen idealen Zustand des vollendeten Reiches Gottes oder nur für seine Jünger in ihrem Verkehre unter einander aufgestellt habe. Denn er richtet seine Forderung an die gegenwärtigen Hörer seiner Rede, und zwar mit Bezug auf ihre Rede ganz im Allgemeinen, nicht nur auf ihre Rede gegenüber anderen rechten Genossen des Reiches Gottes. Man muss sich vielmehr erinnern an jenes so vielfach in den Reden Jesu zu beobachtende Princip der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege, gemäss welchem er, um den Sinn und Umfang einer Regel möglichst deutlich zu machen, von allen solchen im gewöhnlichen Leben mit in Betracht kommenden Umständen abstrahirt, die jenen Sinn und Umfang nicht deutlich erkennen lassen, ohne doch eine wirkliche Ausnahme von der Regel zu

begründen [1]). Hier handelt es sich nun nach dem Zusammenhange der Rede darum, das frühere Gebot, mit Bezug auf den Schwur Wahrheit und Treue walten zu lassen, durch das höhere Gebot, mit Bezug auf jede einfachste Aussage wahr und treu zu sein, zu ersetzen; das Verbot des Schwures und jedes anderen versichernden Zusatzes zur Rede ist in diesem Zusammenhange nur motivirt, sofern der Gebrauch des Schwures und anderer Betheuerungen ein Ausdruck des Vorbehaltes ist, dass man beim einfachen, nicht versicherten Worte nicht zur Wahrheit und Treue verpflichtet sei. Die mit diesem Vorbehalte gegebenen und insofern aus lügenhafter Gesinnung stammenden Betheuerungen bei der Aussage oder Zusage wollte Jesus mit möglichster Deutlichkeit allgemein und unbedingt verbieten. Dieses uneingeschränkte Verbot hat seine Geltung nicht nur für den idealen Zustand des vollendeten Reiches Gottes, sondern für alle seine Hörer in der Gegenwart, und zwar in ihrem Verkehre nicht nur mit anderen Genossen des Reiches Gottes, sondern mit allen Menschen überhaupt, auch mit schlechten und ihrerseits unwahrhaftigen Menschen. Durch die Berechtigung einer feierlichen und eidlichen Versicherung, wenn dieselbe unter Umständen nothwendig ist, um anderen Menschen seine Aussage glaubwürdig und eindringlich zu machen, erleidet jenes Verbot eines Schwörens in böser, lügenhafter Gesinnung, in welcher man sich ohne Schwur nicht unbedingt zur Wahrheit verpflichtet halten würde, keine wirkliche Ausnahme. Deswegen abstrahirt Jesus hier, wo er die Unterlassung des Schwörens wegen der Absolutheit der Wahrheitspflicht einschärfen will, von solchen Verhältnissen, welche Recht und Pflicht zur feierlichen und eidlichen Versicherung geben können.

Nachdem Jesus dann dem früheren Grundsatze der entsprechenden Vergeltung des Unrechts und dem Gebote der Liebe zum Nächsten seine höhere Forderung einer selbstlosen, vergebenden und zuvorkommenden Liebe, auch wo man geschädigt wird und auch gegenüber dem Feinde, entgegengestellt hat (Mt. 5, 38—48), schreitet er im weiteren Verlaufe derselben Rede dazu fort, solche äusserlichen, nicht in aufrichtig frommer Ge-

[1]) Vgl. oben S. 96 ff.

sinnung wurzelnden Gerechtigkeitsleistungen als werthlos zu beurtheilen, welche nur als Mittel zur Befriedigung des selbstsüchtigen Trachtens nach Ehre und Bewunderung seitens der Menschen geübt werden. Er warnt: „hütet euch eure Gerechtigkeit zu üben vor den Menschen, um von ihnen beachtet zu werden; wenn nicht, so habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater“ (6, 1), und er macht dann an drei Beispielen anschaulich, wie diese Regel zu befolgen ist. Wenn man Almosen giebt, so soll man es nicht vor sich her ausposaunen (wir jetzt könnten zur Bezeichnung desselben Gedankens das Bild gebrauchen: es nicht an die grosse Glocke hängen), sondern soll seine Linke nicht wissen lassen, was die Rechte thut, d. h. (da die Hand das Organ des Handelns ist und da sich ein „Wissen“ der Hand demgemäss in Handlungen zeigen wird) man soll sein Almosengeben auch nicht durch die geringste Handlung begleitet sein lassen, welche zur Kundmachung der Liebesthat dient (V. 2—4). Wenn man betet, so soll man sich nicht mit Ostentation an solchen Orten aufstellen, wo man von Vielen gesehen wird, sondern soll in seine Kammer gehen und die Thüre schliessen (V. 5 f.). Und wenn man fastet, so soll man sich nicht kopfhängerisch anstellen und entstellen, sondern soll sich ein solches Aussehen geben, dass Einem die anderen Menschen das Fasten nicht ansehen (V. 16—18). Das äussere Verhalten, welches Jesus in diesen drei Beispielen seinen Jüngern vorschreibt, ist natürlich nicht als ein unter allen Umständen nothwendiges gemeint. Sondern Jesus bildet seine Beispiele auch hier nach jenem Principe der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege, d. h. er abstrahirt von allen solchen möglichen Umständen, welche ein berechtigtes Motiv zur öffentlichen Ausübung oder Kundgebung von Gerechtigkeitsleistungen bilden können (also wo das Beispielgeben an Andere, oder das offene Bekenntniss vor Anderen, oder die Gemeinschaft mit Anderen in Betracht kommt, wie ja z. B. Jesus selbst vor und mit seinen Jüngern gebetet hat), um desto deutlicher hervortreten zu lassen, dass, sofern die Oeffentlichkeit der Handlung den Zweck des Gesehen- und Gepriesenwerdens von anderen Menschen hat, sie von der rechten Gerechtigkeit schlechterdings auszuschliessen ist.

Desgleichen erkennt Jesus blos einen heuchlerischen Schein,

nicht aber wirkliches Wesen der Gerechtigkeit bei einem solchen Gerechtigkeitseifer an, welcher sich nur auf die Herstellung der Gerechtigkeit bei anderen Menschen und nicht zuerst auf die Herstellung der eigenen Gerechtigkeit richtet. Denn ein aufrichtiges inneres Interesse für die Gerechtigkeit würde man in erster Linie an sich selbst bewähren. In diesem Sinne verbietet Jesus das Richten über Andere, bei welchem man den Splitter im Auge des Bruders sieht und entfernen will und nicht zuerst des Balkens im eigenen Auge gewahr wird und ihn zu entfernen sucht (Mt. 7, 1—5), d. h. bei welchem man die kleinsten Fehler Anderer beachtet und verurtheilt und bessern will, während man die groben eigenen Fehler übersieht und nicht an ihrer Beseitigung arbeitet. Und ebenso warnt er vor „den falschen Propheten, welche in Schafskleidern kommen, inwendig aber reissende Wölfe sind“ (V. 15), d. h. vor solchen Lehrern, welche mit der Verkündigung der Gerechtigkeit auftreten und deshalb den Schein der Tugend und Frömmigkeit und so auch den Schein der rechten Propheten haben, welche aber in ihrer Gesinnung böse sind und deren aus der Gesinnung hervorgehendes böses Handeln nicht mit ihren Gerechtigkeitslehren in Einklang steht. Jesus stellt die Regel auf: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (V. 16), d. h. an dem eigenen praktischen Verhalten, welches die Gerechtigkeitslehrer üben, soll man es prüfen, ob sie wahre, von Gott gesandte Propheten sind oder Pseudopropheten, welche ihre frommen Lehren nur zur Maske für selbstsüchtige Zwecke genommen haben.

Wie aber nach dem Urtheile Jesu der Bestand oder Nichtbestand der Gerechtigkeit davon abhängt, ob die Gesinnung auf die Gerechtigkeit gerichtet ist oder nicht, so schätzt Jesus auch den grösseren oder geringeren Werth der Gerechtigkeitsleistungen beziehungsweise den Schuldwerth der Sünde nur nach der Gesinnung ab und nicht nach der äusseren Erscheinung. Meist wird ja freilich die Grösse der äusseren Bethätigung im Guten oder Bösen in einem entsprechenden Verhältnisse zu der Intensität der auf das Gute oder Böse gerichteten Gesinnung stehen. Aus diesem Grunde kann Jesus bei seiner Ueberbietung des früheren Verbotes des Tödtens durch das Verbot auch der gehässigen Gesinnung die Abstufung machen: „jeder, der seinem

Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: Taugenichts, soll dem Obergerichte verfallen sein; wer aber sagt: Gottloser, soll der Feuerhölle verfallen sein" (Mt. 5, 22). Denn er setzt hier voraus, dass die gehässige Gesinnung, welche sich in Worten äussert, grösser sein wird als diejenige, welche es nicht zum Worte kommen lässt, und wiederum dass die Stärke des Schmähwortes mit der Grösse des Hasses zunimmt. Aber Jesus weiss doch auch, dass die Grösse der äusseren Bethätigung kein entscheidender Gradmesser für die Gesinnung ist. Eben deshalb hebt er mit besonderem Nachdrucke die Bedeutung hervor, welche schon das blosse Wort, im Unterschiede von der That, als Aeusserung der Gesinnung hat. So wenig das blosse Reden von der Gerechtigkeit, wenn es nicht von dem entsprechenden Handeln begleitet ist, schon eine genügende, wahre Gerechtigkeit ist (Mt. 7, 15 f.) so sehr kann doch das böse Wort schon für sich allein, auch wo es nicht mit bösen Thaten verbunden ist, ein vollgültiger Erweis der bösen Gesinnung und also eine verdammungswürdige Sünde sein. Dies hält Jesus den Pharisäern vor, welche seine Wirksamkeit lästernd als eine dämonische bezeichnet hatten und dabei wohl meinten, dass die Anwendung eines solchen Schmähwortes doch nur eine sehr unschuldige Art der Feindseligkeit sei: „ihr Otterngezücht, wie könnet ihr Gutes reden, wo ihr böse seid? denn aus der Ueberfülle der Gesinnung heraus redet der Mund. Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze das Gute hervor und der böse Mensch bringt aus dem bösen Schatze Böses hervor. Ich sage euch aber: für jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie Rechenschaft ablegen am Gerichtstage; denn aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden und aus deinen Worten wirst du verdammt werden" (Mt. 12, 34—37). Ebenso gilt aber auch von den Gerechtigkeitsleistungen, dass sich ihr Werth nicht nach ihrer äusseren Grösse richtet. Jesus erkennt den äusserlich unscheinbarsten Handlungen den höchsten Werth zu, wenn sie aus reiner Gerechtigkeitsgesinnung entsprungen sind. Von der armen Wittwe, welche ihre zwei Heller in den Tempelkasten warf, urtheilt er, dass sie mehr eingelegt habe, als alle Anderen, auch als die viel gebenden Reichen, weil sie bei dem Einlegen der

geringen Gabe, die doch ihren ganzen Lebensunterhalt ausmachte, eine grössere Intensität der opferwilligen Gesinnung bewährte, als die Anderen, die aus ihrem Ueberflusse gaben (Mc. 12, 41 ff.). Ebenso sagt er seinen Jüngern, dass das Aufnehmen eines Kindes, also die äusserlich unbedeutendste Liebeserweisung, wenn es auf seinen Namen hin geschehe, d. h. mit der bewussten Beziehung auf Jesum, weil man sich als sein Jünger zur Liebeserweisung verpflichtet weiss, den gleichen Werth habe, als hätte man ihn selbst aufgenommen und als hätte man den aufgenommen, der ihn gesandt hat (Mc. 9, 37, vgl. Mt. 10, 41; 25, 40). Wer seinen Jüngern nur einen Becher Wasser zu trinken giebt, mit Bezugnahme darauf, dass sie zum Messias gehören, der soll seinen Lohn nicht verlieren (Mc. 9, 41) d. h. eine solche geringste, nichts kostende und also für die äusserliche Beurtheilung keinen Werth repräsentirende und keines Entgeltes würdige Liebesgabe hat doch, wenn sie aus einer dem Messias und seinem Reiche freundlichen Gesinnung heraus geschieht, in Gottes Augen Werth und findet deshalb sicher seitens Gottes eine Heilsbelohnung.

4. Dass Jesus bei dieser wahrhaft ethischen, immer die innere Gesinnung als das entscheidende Moment in Betracht ziehenden Beurtheilung der Gerechtigkeit sich zu einer tiefen Verabscheuung und schroffen Verdammung der äusserlich so peinlichen und kleinlichen, aber nicht innerlich aufrichtigen, nicht auf den wahren Sinn des Gesetzes und nicht anf die Gesinnung des Menschen werthlegenden Gesetzesstrenge, wie sie von den Schriftgelehrten und der Pharisäerparthei im damaligen Judenthume zur Herrschaft gebracht war, getrieben fühlte, ist sehr begreiflich. Ihm trat hier eine Form der Gerechtigkeit entgegen, welche den anspruchsvollsten Schein der Frömmigkeit, des Bedachtseins auf die Erfüllung des Willens Gottes, an sich trug, bei welcher aber thatsächlich Eitelkeit und Selbstsucht die Hauptmotive waren und welche den Menschen eine Selbstgefälligkeit verlieh, die ein schwerstes Hinderniss für ihre Hinwendung zu den frommen Idealen und Aufgaben des von Jesus gepredigten Reiches Gottes wurde. Wie Jesus aus sittlicher Empörung darüber, dass man den Cultus im Tempel zu habsüchtigen Handelszwecken verwerthete und das zum Bethause bestimmte Haus Gottes, zur

Räuberhöhle entwürdigte, die strafende Handlung der Tempelreinigung vornahm (Mc. 11, 15 ff.), so hat er mit unnachsichtlich strafenden Worten auch wiederholt die unwahre Frömmigkeit der Pharisäer und pharisäischen Gesetzeslehrer gegeisselt, namentlich in der Rede Lc. 11, 39—52; Mt. 23, 13 ff.[1]), aber auch Mc. 7, 6—13; 12, 38—40; Mt. 23, 1—7. Seine Anklagen treffen neben dem einen, später noch näher zu besprechenden Punkte, dass die Pharisäer bei ihrer ceremonialen Gesetzlichkeit die sittlichen Pflichten der Nächstenliebe hintansetzten und verletzten, vorzugsweise immer diesen Punkt, dass ihr Gesetzeseifer ein blos äusserlicher, nicht aus wahrem Interesse für das Gesetz Gottes entsprungener sei. Deshalb bezeichnet er sie nicht nur als „Blinde" (Mt. 23, 16. 17. 19. 24. 26), welche bei all ihrer vermeintlichen Erkenntniss des Willens Gottes sich thatsächlich in völliger Verblendung über denselben befinden; sondern er charakterisirt sie auch als „Heuchler", ὑποκριταί, d. h. eigentlich als Schauspieler, welche unter einer fremden Maske ihre wahre Gestalt verbergen und vor den Menschen etwas anderes scheinen, als was sie wirklich sind, und wendet auf sie das Wort des Jesaja (29, 13) an: „dieses Volk ehret mich mit den Lippen, aber ihre Gesinnung hält sich fern von mir" (Mc. 7, 6). Er vergleicht sie übertünchten Gräbern, die von aussen ein schönes Ansehen haben, inwendig aber voll sind von Todtengebeinen und jeglicher Unreinheit (Mt. 23, 27). Den pharisäischen Schriftgelehrten macht er die unlauteren, selbstsüchtigen Nebenzwecke bei ihrem Lehren und Thun zum Vorwurf. „Alle ihre Werke thun sie, um von den Menschen angeschaut zu werden; denn sie machen ihre Gebetszettel (die von den Juden an Stirn und Arm zur Erinnerung an das Gesetz getragenen Pergamentzettel) breit und ihre Quasten (welche ebenfalls zum Andenken an das Gesetz am Obergewande getragen wurden) gross" (Mt. 23, 5), d. h. sie prunken mit diesen in die Augen fallenden Anzeichen des Gesetzeseifers und suchen durch das besondere Grossmachen derselben den Schein der besonderen Grösse ihrer Gesetzlichkeit zu erwecken. „Sie lieben das Einhergehen in Talaren und Begrüssungen auf den Marktplätzen

[1]) Vgl. Log. § 13. I, S. 104 ff.

und Vordersitze in den Synagogen und erste Plätze bei den Gastmählern; sie zehren die Häuser der Wittwen auf und verrichten zum Vorwand lange Gebete“, d. h. die Frömmigkeitsübungen sind bei ihnen Deckmantel der Habsucht (Mc. 12, 38—40). Dass es ihnen nicht aufrichtig um den Willen Gottes zu thun ist, ersieht Jesus daraus, dass sie die wahren Gottesgebote missachten, um ihre eigene menschliche Ueberlieferung an deren Stelle zu setzen (Mc. 7, 8 ff.). Als drastisches Beispiel der sinnlosen Aeusserlichkeit ihrer Gesetzeslehre führt er ihre Unterscheidungen in Betreff der verpflichtenden Bedeutung der Schwurformeln an: „wehe euch, ihr Blinden, die ihr sagt: wenn Einer beim Tempel schwört, so gilt es nichts; wenn Einer aber beim Golde des Tempels schwört, so ist er verpflichtet. Ihr Thoren und Blinden, was ist denn mehr, das Gold oder der Tempel, der das Gold geweiht hat? Und: wenn Einer beim Altar schwört, so gilt es nichts; wenn Einer aber bei der Opfergabe auf ihm schwört, so ist er verpflichtet. Ihr Blinden, was ist denn grösser, die Gabe oder der Altar, der die Gabe weiht? Wer also beim Altar schwört, der schwört bei ihm und bei Allem auf ihm, und wer beim Tempel schwört, schwört bei ihm und bei dem, der ihn bewohnt“ (Mt. 23, 16—21). Ferner weist er hin auf den die innere Unwahrheit des Gesetzeseifers der Schriftgelehrten darthuenden Contrast zwischen ihrer Lehre an Andere und ihrem eigenen Thun: „sie binden schwere Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie mit ihrem Finger nicht rühren“ (Mt. 23, 4). Er kann, wo er diesen Contrast hervorheben will, wohl seine Jünger auffordern, zwar alles, was die Schriftgelehrten auf dem Stuhle Moses sagen, zu thun und zu halten, aber nicht nach ihren Werken zu thun: „denn sie sagen es und thun es nicht“ (Mt. 23, 2 f.). Aber hierdurch wird doch nicht ausgeschlossen, dass er an anderen Stellen urtheilt, diese verblendeten, nicht von aufrichtiger eigener Frömmigkeit erfüllten Gesetzeslehrer könnten auch Anderen keine wahre Gerechtigkeit beibringen; denn „wenn ein Blinder einen Blinden leitet, so werden sie beide in eine Grube fallen“ (Mt. 15, 14). Wehe ruft er deshalb über die pharisäischen Schriftgelehrten, welche das Reich Gottes vor den Menschen verschliessen, selbst nicht in dasselbe eingehen und die eingehen

Wollenden nicht eingehen lassen; welche Wasser und Land durchziehen, um einen einzigen Proselyten zu machen und, wenn es geschehen ist, ihn zu einem Sohne der Hölle machen, doppelt so schlimm, wie sie selbst es sind (Mt. 23, 13. 15). Indem Jesus den principiellen Gegensatz zwischen diesem äusserlichen Gerechtigkeitseifer der pharisäischen Schriftgelehrten und der innerlichen Gerechtigkeit, welche er selbst als die Aufgabe der in das Reich Gottes Eintretenden lehrte, durchschaute und indem er den unheilvollen Widerstand sah, der dem Erfolge seiner Predigt gerade durch das Wirken dieser gepriesenen Autoritäten und Muster der Gerechtigkeit bereitet wurde, stellt er sie, die sich die rechten Fortbildner des Gesetzes und der Propheten zu sein dünkten, vielmehr den Feinden und Mördern der alten Propheten gleich; in bitterer Ironie nimmt er ihren Eifer um den Ausbau und die Ausschmückung der Prophetengräber als ihr eigenes Zeugniss dafür, dass sie das Geschäft jener Prophetenmörder fortsetzen: „jene haben sie getödtet, ihr aber baut (ihre Grabstätten)“ (Lc. 11, 47 f.).

Die Art und Weise, wie Jesus die unwahrhaftige, äusserliche, von Nebenmotiven geleitete Frömmigkeit der Pharisäer charakterisirt und durch die blosse Zeichnung schon verurtheilt hat, darf eine classische genannt werden. Es wäre gewiss sehr ungerecht, wenn man annehmen wollte, dass die von Jesus erhobenen Vorwürfe unterschiedslos allen Pharisäern gegolten hätten. Das eine Beispiel des aufrichtig nach dem höchsten Gerechtigkeitsideale ringenden Pharisäers Paulus zeigt uns ja, dass es auch Pharisäer einer besseren Art gab. Aber Jesus hat die eitle, heuchlerische Art der Gerechtigkeit, die er bei der grossen Menge der Pharisäer seiner Zeit fand, in ihren charakteristischen Zügen so unübertrefflich anschaulich und ironisch gezeichnet, dass er dadurch den Pharisäer für alle Zeiten zum Typus der unwahrhaftigen, äusserlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit gemacht hat.

5. Aber Jesus wurde durch seine Anschauung, dass allein die Gesinnung den Bestand und Werth der rechten Gerechtigkeit begründe, nicht nur zur Bekämpfung der veräusserlichten Gerechtigkeit des entarteten Judenthums seiner Zeit, sondern auch in Gegensatz zu einem wichtigen Gebiete der durch den

Pentateuch geforderten jüdischen Gesetzlichkeit getrieben, nämlich zu dem ganzen Trachten nach Bewahrung beziehungsweise Herstellung der sogenannten levitischen Reinheit. Es handelte sich bei den alttestamentlich-jüdischen Reinigungsvorschriften, gemäss der Vorstellung von der auf einem conträren Gegensatze gegen gewisse Zustände und Stoffe der vergänglichen Welt begründeten Heiligkeit Gottes, um die Freihaltung des natürlichen Lebens von gewissen natürlichen Einflüssen und Zuständen, welche als den Menschen profanirend, ihn aus der Gemeinschaft mit Gott herausbringend betrachtet wurden, und um die sorgfältige Vollziehung der Reinigungsriten, welche nach eingetretener oder auch nur als möglich vorausgesetzter Verunreinigung dieser Art den Menschen wieder in einen geweihten Zustand Gott gegenüber bringen sollten[1]). Weil die hier angenommene Art der Unreinheit des Menschen mit der inneren Gesinnung und dem durch Gedanken und Willen bedingten Verhalten nichts zu thun hat, hat Jesus auch die Consequenz gezogen, sie als eine nicht wirklich den Menschen profanirende Unreinheit zu beurtheilen und dadurch die ganze auf Bewahrung und Herstellung der levitischen Reinheit abzweckende ceremoniale Gesetzlichkeit von der für das Reich Gottes geltenden vollkommenen Gerechtigkeit principiell auszuschliessen. Als Pharisäer und Schriftgelehrte aus Jerusalem gegen die Jünger Jesu Vorwurf erhoben, weil sie mit ungewaschenen Händen assen d. h. die von den Pharisäern noch besonders ausgebildeten und streng beobachteten Reinigungsobservanzen nicht einhielten, hat Jesus nach dem Berichte des Marcus (7, 1 ff.) zuerst diese Pharisäer und Schriftgelehrten abgefertigt, weil ihr Eifer um die Gerechtigkeit nicht auf wahrem Interesse für die Gebote Gottes, sondern nur auf Interesse für ihre eigenen menschlichen Ueberlieferungen beruhe (V. 6—13), hat dann aber vor der zusammengerufenen Volksmenge einen Grundsatz aufgestellt, welcher zur Beurtheilung der gesetzlichen und pharisäischen Speisegebote, indirect aber darüber hinausgehend auch zur Beurtheilung der levitischen Reinigungsvorschriften überhaupt diente: „höret auf mich Alle und verstehet es: nichts, was von ausserhalb des Menschen her in ihn eingeht, kann ihn entweihen, sondern was aus dem

[1]) Vgl. oben S. 27 ff.

Menschen weggeht, ist das, was den Menschen entweiht" (V. 14 f.) [1]. Und zu Hause hat er darauf seinen Jüngern folgende Erklärung dieses Grundsatzes gegeben: „sehet ihr nicht ein, dass alles, was von aussen her eingeht in den Menschen, ihn nicht entweihen kann, weil es nicht eingeht in seine Gesinnung, sondern in seinen Bauch, und in den Abtritt weggeht, der von allen Speisen reinigt? Das, was aus dem Menschen weggeht, das entweiht den Menschen; denn von innen her aus der Gesinnung der Menschen gehen die schlechten Gedanken heraus: Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Trug, Schwelgerei, Neid, Lästerung, Hochmuth, Frevel; alles dieses Böse geht von innen heraus und entweiht den Menschen" (V. 18—22). Bemerkenswerth ist hier, wie Jesus den Hauptgedanken, dass für die Reinheit oder Unreinheit, das Geweihtsein oder Entweihtsein des Menschen gegenüber Gott nur die Gesinnung entscheidend sein könne, nicht irgendwie als in Frage stehend betrachtet, sondern als selbstverständlich gültige Voraussetzung für seine Erklärung nimmt. Bei Zugeständniss dieser Voraussetzung ist es klar, dass das von aussen her in den Menschen Eingehende, die Speisen und alle blos physischen Einflüsse, die gottgefällige Beschaffenheit des Menschen nicht beeinträchtigen können, weil

[1]) Marcus bezeichnet diesen Ausspruch Jesu als eine παραβολή (V. 17), sofern Jesus nicht direct von Speisen, die der Mensch zu sich nimmt, und von Gesinnungsäusserungen, die er von sich giebt, redet, sondern bildlich von in den Menschen eingehenden und aus ihm weggehenden Dingen, wobei es den Hörern überlassen bleibt, zu errathen, was unter dem Eingehenden und dem Weggehenden verstanden sein solle. Nur wenn man diese Bildlichkeit der von Jesus gewählten Bezeichnungen beachtet, erhellt die Paradoxie des Ausspruches, welche die Jünger zu der Frage nach einer Erklärung des Ausspruches veranlasst (V. 17). Denn zunächst erwartet man, dass das, was in den Menschen eingeht und also zu ihm gehörig wird, auch seine Beschaffenheit und seinen Werth mitbedingt, während das, was aus ihm weggeht und also nicht weiter zu ihm gehört, auch für seine Beschaffenheit und seinen Werth weiterhin gleichgültig ist. Jesus aber löst diese Paradoxie, indem er zeigt, dass das von aussen her in den Menschen Eingehende die Speisen sind, die doch nur äusserlich und vorübergehend in ihn eingehen, während das aus dem Menschen Weggehende die Thaten und Worte sind, die als Aeusserungen der Gesinnung den religiösen Zustand und Werth des Menschen bedingen.

sie eben nicht in den eigentlichen, für Gottes Urtheil massgebenden Bestand des Menschen, seine Gesinnung, eingehen, sondern nur in dem äusseren, für Gottes Urtheil unwesentlichen Bestande des Menschen vorübergehend Platz gewinnen. Zwar können auch diese von aussen kommenden Dinge dem Menschen Anlässe zur Sünde werden; aber das sündige und entweihende Moment liegt dann doch nicht in diesen Dingen selbst, sondern darin, dass die böse innere Gesinnung sie zum Anlass für ihre Bethätigung nimmt. Andrerseits ist es bei Zugeständniss jener Voraussetzung auch klar, dass das aus dem Innern des Menschen Herauskommende, alles böse Reden und Thun, ihn vor Gott entweiht, nämlich nicht sofern es herauskommt und weggeht, als wären die im Innern verborgen bleibenden bösen Gedanken und Begierden nicht sündhaft und entweihend, sondern sofern es als aus dem Innern herauskommend den Bestand der Gesinnung bezeugt, welcher für Gottes Urtheil über den Menschen allein massgebend ist.

Man muss sich vergegenwärtigen, welche ausserordentlich wichtige Rolle die levitischen Reinigungsgesetze im religiösen Bewusstsein und Leben der Juden spielten und welchen beherrschenden Einfluss sie auf die Gestaltung des gewöhnlichen täglichen Lebens, auf die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse, auf den Umfang und die Formen des socialen Verkehrs ausübten, um die ganze Bedeutung dieses Grundsatzes Jesu zu ermessen, dass nichts von aussen her an und in den Menschen Kommendes, sondern nur das aus seinem Innern, aus seiner Gesinnung Hervorgehende ihn profaniren könne. In diesem Grundsatze war eine principielle Loslösung des religiösen Gewissens von allen möglichen blos physischen Bedingungen gegeben, und diese Lösung bedeutete nicht nur eine Befreiung des religiösen Bewusstseins und Lebens von drückenden Lasten, sondern ebenso auch eine Befreiung des physischen und socialen Lebens von hemmenden Schranken. Es war durch diesen Grundsatz die Bahn zu einem wahrhaften Culturfortschritt für die Menschheit von weitreichendsten Folgen eröffnet. Wenn wir aber fragen, worin für Jesus der Grund dafür lag, dass er seine Vorstellung von der allein massgebenden Bedeutung der Gesinnung des Menschen für die von Gott geforderte Gerechtig-

keit zu einer Kritik und principiellen Aufhebung der gesetzlichen Reinigungsvorschriften verwerthen zu dürfen gewiss war, und dass er nicht vielmehr umgekehrt wegen der durch die Gesetzesoffenbarung sanctionirten Geltung dieser Reinigungsvorschriften jene Vorstellung von der allein massgebenden Bedeutung der Gesinnung für die Gerechtigkeit in Zweifel ziehen und einschränken zu müssen gemeint hat, so muss unsere Antwort lauten: in der Reinheit seiner ethischen Gottesanschauung. Weil Jesus in der Erkenntniss des Vaterwesens Gottes die höchste, ihm selbst durch unmittelbare persönliche Erfahrung bezeugte und allergewisseste Offenbarung Gottes bestehend wusste und weil er die Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes auf nichts Anderem beruhend dachte, als auf der Erhabenheit und Vollkommenheit des väterlichen Liebeswillens Gottes, war es für ihn auch undenkbar, dass Gott seine Gemeinschaft mit den Menschen von irgendwelchen blos äusserlichen, physischen Bedingungen abhängig machen und nicht seine Forderungen an die Menschen nur darauf richten sollte, dass sie in ihrer Gesinnung seinem sittlichen, geistigen Wesen ähnlich würden.

6. Sind wir es nur, welche diese innere Beziehung zwischen der auf die Gesinnung gerichteten Gerechtigkeitslehre Jesu und seiner Gottesanschauung herstellen, oder ist auch Jesus selbst sich dieser Beziehung bewusst gewesen? Auch wenn uns kein bestimmter Ausdruck dieses Bewusstseins überliefert wäre, müssten wir dasselbe doch bei ihm voraussetzen, weil wir die klare Hervorstellung der aus seiner Gottesanschauung sich ergebenden Consequenzen, die uns nicht nur an diesem einen Punkte, sondern auch sonst überall in seiner Lehre entgegentritt, nicht aus einem blos zufälligen Treffen des Richtigen, sondern nur aus dem einheitlichen Zusammenhange seines bewussten Urtheilens herleiten können. Aber den bestimmten Ausdruck seines Bewusstseins von der für uns in Frage stehenden Gedankenbeziehung, der uns in den Logia und im Marcusevangelium nicht bezeugt ist, finden wir an einer bedeutsamen Stelle der johanneischen Reden Jesu, welche auch an diesem Punkte ihr passendes Ergänzungsverhältniss zu den Mittheilungen unserer beiden anderen Hauptquellen bewähren. Während in den johanneischen Reden jene Forderung Jesu, dass die Gerechtigkeit in der Gesinnung wurzele,

sonst nicht besonders hervortritt, und zwar deswegen, weil es sich in diesen der letzten Periode des Wirkens Jesu angehörigen Redestücken nicht sowohl um den Kampf Jesu gegen die von der pharisäischen Parthei vertretene Auffassung von dem Wesen der Gerechtigkeit, als vielmehr um seinen Kampf mit den jerusalemischen Hierarchen um seine messianische Bedeutung handelt, so ist doch in dem Gespräche mit der Samariterin am Brunnen ein Urtheil Jesu über die rechte, in der messianischen Zeit zu übende Gottesverehrung überliefert, in welchem die nothwendige Wechselbeziehung zwischen der innerlichen Art der Gottesverehrung und dem Wesen Gottes zu deutlichem Ausdrucke gebracht ist: „es kommt die Stunde und sie ist jetzt, wo die wahrhaften Anbeter den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten werden; denn der Vater verlangt solche Anbeter. Gott ist Geist und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten" (4, 23 f.). Direct bezieht sich diese Aussage der gegebenen Veranlassung entsprechend nur auf die cultische Gottesverehrung: dieselbe hat ihre Echtheit (*οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί*) und ihre der Forderung Gottes entsprechende Beschaffenheit nicht darin, dass sie an einem bestimmten Orte und in bestimmten äusseren Formen vollzogen wird, sondern darin, dass sie im Geiste des Menschen geübt wird und, soweit sie sich äusserlich in Worten und Handlungen darstellt, in Wahrhaftigkeit geschieht d. h. ein aufrichtiges Product der inneren Gesinnung ist. Indirect hat die Aussage aber doch eine Beziehung auf das fromme Verhalten im Allgemeinen, welches der Vater als rechte Verehrung seitens der Menschen verlangt; denn die Voraussetzung, welche in ihr geltend gemacht wird, begründet die Nothwendigkeit, dass nicht nur die cultische Gottesverehrung, sondern das gesammte Frömmigkeitsverhalten im Geist und in Wahrhaftigkeit geschieht. Weil Gott Geist ist und nichts von begrenzter, sinnenfälliger Naturbeschaffenheit an sich hat und weil er zu den ihn verehrenden Frommen im Verhältnisse eines Vaters steht, welcher die gleiche Beschaffenheit, die er selbst hat, auch bei den zu ihm gehörigen Kindern sucht, fordert er auch eine wahrhaft geistige Art der Verehrung und kann er allen blos äusserlichen Bedingungen, Zuständen und Handlungen als solchen keinen Werth für seine Verehrung beimessen.

B. Die Erweisung der Gerechtigkeit gegenüber Gott.

7. Als Jesus von einem der Schriftgelehrten gefragt war, welches das erste aller Gebote sei, hat er geantwortet: „das erste ist: höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr, und du sollst lieben den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deiner ganzen Einsicht und aus deiner ganzen Kraft; das zweite ist dieses: du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst; grösser als diese ist kein anderes Gebot“ (Mc. 12, 28—31). Wir wollen die Bedeutung der Thatsache, dass Jesus die Frage nach dem einen obersten Gebote mit dem nicht genau dieser Frage correspondirenden Hinweise auf das erste und das zweite oberste Gebot beantwortet hat, und das innere Verhältniss, in welchem er das Gebot der Liebe zu dem Nächsten zu dem Gebote der Liebe zu Gott stehend gedacht hat, zunächst noch unerörtert lassen. Wir wollen hier nur die erste Hälfte der Antwort Jesu in Betracht ziehen. Sie zeigt uns, dass Jesus zu der dem Willen Gottes entsprechenden Gerechtigkeit der Menschen auch ein solches Verhalten gerechnet hat, welches sich mit der von Gott geforderten sittlichen Liebesbethätigung gegenüber den Mitmenschen nicht deckt, sondern sich direct auf Gott bezieht, und dass er dieses nothwendige Verhalten gegenüber Gott unter dem Titel der aus dem vollen Innern hervorgehenden Liebe zu Gott, wie sie in dem mosaischen Gebote Deuter. 6, 4 f., dem von den Juden heiligst gehaltenen „Schma“, gefordert war, zusammenfassend bezeichnet fand.

Es ist aber doch gewiss nicht zufällig, dass Jesus sonst in seiner Lehre, wo er nicht ebenso, wie bei der Beantwortung jener Frage des Schriftgelehrten, besonderen Anlass hatte, sich an eine alttestamentliche Formulirung anzuschliessen, den Begriff der Liebe zu Gott nicht zu gebrauchen pflegt [1]. Der Begriff des Liebens ist ja freilich im Allgemeinen dem Kindesverhältnisse, wie es nach der Vorstellung Jesu die Menschen dem

[1]) Vgl. A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl. II, S. 99 f.

himmlischen Vater gegenüber einnehmen sollen, entsprechend und in ihm ist das Moment der innerlichen, ethischen Art des auf den Willen Gottes bezogenen Verhaltens im Unterschiede von einer blos äusserlichen Verehrung oder einem blos knechtischen Gehorsam oder einer blos lohnsüchtigen Legalität sehr deutlich hervorgehoben. Aber andrerseits ist der Begriff doch so allgemein, dass in ihm die besondere Richtung des Verhaltens der Menschen gegen Gott, welche durch die Erkenntniss des völligen Uebergeordnetseins Gottes über die Menschen, der Grösse und Zuvorkommenheit seiner väterlichen Liebe gegen sie und der Unendlichkeit der in den Dienst seiner Liebe gestellten Macht bedingt ist, noch nicht zum Ausdrucke kommt. Sofern Jesus bei der ihn leitenden Gottesanschauung jene angeführten Momente gegenwärtig hatte, war es für ihn auch natürlich, diejenige Gesinnung und Verhaltungsweise Gott gegenüber zu fordern, welche ihrem Begriffe nach ebenso die innerliche Hinwendung zu Gott, wie die Anerkennung seiner unendlichen Liebe und Macht und die anspruchslose und doch zugleich freudige Erwartung des Heiles von ihm einschliesst: d. i. Vertrauen (*πίστις, πιστεύειν*).

Der Begriff des Vertrauens hat bei Jesus seinen Gegensatz nicht im Thun und nicht im Wissen, sondern in Feigheit und Furcht vor Gefahren und Uebeln (Mc. 4, 40; 5, 36) und im Zweifel an der Erlangung heilsamer Güter (Mc. 11, 23 f.). Der Gegenstand aber, auf welchen sich die durch den Begriff des Vertrauens bezeichnete zuversichtliche, muthige, freudige Heilserwartung bezieht, ist nicht etwa speciell die Sündenvergebung, sondern das von Gott in seiner Liebe zu gewährende Heil ganz im Allgemeinen, beziehungsweise die frohe Botschaft von dem Reiche Gottes, welche die Verkündigung von der Liebe und dem Heile Gottes einschliesst. Jesus fordert von seinen Hörern und Jüngern im Allgemeinen Vertrauen (Mc. 1, 15; 11, 22), Vertrauen darauf, dass Gott sein Reich herstellen und in demselben den Seinen alles Heil verleihen will: „fürchte dich nicht, du kleine Heerde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben“ (Lc. 12, 32). Er fordert aber auch Vertrauen darauf, dass der himmlische Vater denen, die nach seinem Reiche trachten, alle die irdischen Güter verleihe, deren sie bedürfen.

In diesem Sinne verbietet er seinen Jüngern die unruhige Sorge darum, womit sie sich in der Zukunft kleiden und womit sie sich ernähren werden. Er will keineswegs den klugen und sorgsamen Vorbedacht (πρόνοια) ausschliessen, vermöge dessen man in der Gegenwart die Zukunft überlegt und mit den in der Gegenwart vorhandenen Mitteln und Kräften die Zukunft sicher zu stellen strebt; wohl aber will er die zaghafte, kummervolle Beunruhigung (μέριμνα) ausschliessen, welcher man sich dann hinzugeben geneigt ist, wenn man in der Gegenwart die Zukunft noch nicht überschaut und noch nicht die Kräfte und Mittel bereit findet, welche für die Zukunft nothwendig erscheinen. Vor solcher unruhigen Sorge müssen die Jünger geschützt sein durch die vertrauensvolle Gewissheit, dass ihr Vater weiss, wess sie bedürfen, und dass der Gott, welcher die Vögel des Himmels nährt und die rasch vergehenden Blumen des Feldes auf's Prächtigste kleidet, vielmehr ihnen, den Menschen, seinen Kindern, ihren Bedarf geben wird (Mt. 6, 25—32).

Es war für Jesus gemäss seiner Gesammtanschauung selbstverständlich, dass das Vertrauen auf das Heil Gottes nicht in einem Gegensatze zu der frommen Ergebung in den göttlichen Willen und dem gehorsamen Trachten nach Erfüllung der göttlichen Gebote treten könne, und demgemäss auch, dass das Vertrauen auf die Erlangung irdischer Güter durch Gott oder auf die Bewahrung vor irdischen Nöthen und Gefahren durch Gott dem Trachten nach dem Reiche Gottes und seinen ewigen Heilsgütern schlechterdings untergeordnet sein müsse (vgl. Mt. 6, 33; Lc. 12, 31). Aber unter diesem Vorbehalte, welcher durch den Begriff eines auf Gott und sein Heil gerichteten Vertrauens indirect schon mitgesetzt war, galt für Jesus auch die volle Unbeschränktheit der Berechtigung zum Vertrauen und der erfolgreichen Kraft des Vertrauens. Denn wegen seiner Vorstellung von der Grösse der väterlichen Liebe und der weltbeherrschenden Macht Gottes war es ihm unmöglich, hier irgendwelche Schranken gelten zu lassen. Dem Manne, der für seinen von dämonischer Krankheit befallenen Sohn die Hülfe Jesu mit den zweifelnden, bedingten Worten erbat: „wenn du etwas vermagst, so erbarme dich unser und hilf uns", antwortete Jesus: „was das betrifft: „wenn du vermagst" — Alles ist möglich

dem, der Vertrauen hat“ (Mc. 9, 22 f.). Ebenso allgemein, wie er in diesen Worten nicht etwa nur sich selbst, sondern einem Jeden unter der Bedingung des Vertrauens unbeschränktes Vermögen zuschreibt, hat er es auch gethan in dem drastischen Ausspruche, welchen in wesentlicher Uebereinstimmung die Logia (Lc. 17, 5 f.) und Marcus (11, 22 f.) überliefert haben: wer Vertrauen habe so gross wie ein Senfkorn, könne zu dem Maulbeerfeigenbaume oder zu dem Berge sagen: versetze dich, und es werde geschehen. Er will nicht sagen, dass man zu beliebigen Zwecken die Wundermacht Gottes herausfordern dürfe und vermöge eines zauberhaft wirkenden Wunderglaubens auf dem Gebiete der irdischen Natur alles beseitigen könne, was Einem hinderlich erscheine, alles herstellen, was man wünsche. Wie sehr würden solche Gedanken zu der demüthig frommen und nicht auf irdische, sondern auf himmlische Ziele gerichteten Anschauungsweise und eigenen Verhaltungsweise Jesu stimmen! Wohl aber hat er mit unzweifelhafter Deutlichkeit hervorheben wollen, dass in der Grösse der Güter oder in der Grösse der nothwendig erscheinenden äusseren Mittel oder der hemmenden äusseren Schwierigkeiten schlechterdings kein Grund zur Nichterlangung dessen liegen könne, was man im Vertrauen auf Gott erstrebe, weil der Macht Gottes, die man im Vertrauen in Anspruch nehme, Alles unterworfen sei. Jesus hat eine Vorstellung von dem allgemeinen Zusammenhange der Naturerscheinungen und von der berechenbaren Gesetzmässigkeit des ganzen von Gott geordneten und beherrschten Naturverlaufes ebenso wenig gehabt, wie seine Zeitgenossen[1]). Dass Gott in den gewöhnlichen, regelmässigen, natürlich erklärbaren Bestand und Verlauf der Naturerscheinungen wunderbar umgestaltend eingreifen könne und thatsächlich mannigfach eingreife, war ihm ein geläufiger und selbstverständlicher Gedanke. Eben deshalb konnte es ihm aber auch nicht in den Sinn kommen, die erfolgreiche Kraft des auf Gott gerichteten Vertrauens durch die Naturgesetze beschränkt zu denken. Man würde sehr ungeschichtlich verfahren, wenn man aus der Anschauung Jesu die Vorstellung, dass der Mensch im Vertrauen auf Gott Wunder wirken und

[1]) Vgl. oben S. 126.

erleben könne, wegdeuten wollte. Er hat ohne Zweifel das Bewusstsein gehabt, selbst im Vertrauen auf Gott in mannigfachen Lagen und bei mannigfachen Aufgaben seines irdischen Berufswerkes wunderbare göttliche Hilfe erlangen und bringen zu können. Er hat die gleiche Art und Kraft des Vertrauens aber auch von Anderen gefordert. Und man darf nicht sagen, dass nach seiner Absicht sich das Vertrauen der Anderen doch direct nur auf ihn, den Messias, und auf seine eigenthümliche Wundermacht habe beziehen sollen. Wohl hat er auch ein solches auf ihn selbst gerichtetes Vertrauen, sofern es nicht aus blos äusserlicher Wundersucht, sondern aus dem allgemeinen Vertrauen zu dem von ihm gepredigten Heile des Gottesreiches hervorging und sich deshalb an ihn als den Verkündiger und Bringer dieses Gottesheiles wandte, anerkannt. Er hat die Grösse des Vertrauens des heidnischen Centurio rühmend hervorgehoben, welcher das persönliche Kommen Jesu zur heilenden Thätigkeit nicht erbitten zu brauchen meinte, weil die durch Jesu Vermittlung erstrebte höhere Heilkraft auch wunderbar, blos auf sein Wort hin, wirksam werden müsse (Mt. 8, 5—13; Lc. 7, 2—10 [1]). Er

[1]) Vgl. Log. § 3. I, S. 70 ff. Die gewöhnliche Erklärung findet die von Jesus gerühmte Grösse des Vertrauens bei diesem heidnischen Centurio darin bestehend, dass derselbe Jesu das Vermögen nicht nur zu einer wunderbaren Einwirkung auf das unmittelbar Anwesende, sondern auch zu einem Wunder aus der Ferne zugetraut habe. Diese Erklärung ist eine Folge der Voraussetzung, dass selbstverständlich alle Heilthätigkeit, welche Jesus geübt habe und welche man von ihm begehrt habe, eine lediglich wunderbare gewesen sei. Diese Voraussetzung ist freilich schon in unseren evangelischen Berichten vertreten; aber uns sind doch in den ältesten Quellen noch viele Spuren erhalten, welche darauf hinweisen, dass diese Voraussetzung keine ganz richtige ist, dass wir vielmehr die Heilthätigkeit Jesu in erster Linie als eine dienstfertige, helfende Liebeswirksamkeit an den Kranken denken müssen, die zwar nach dem Bewusstsein Jesu immer im Vertrauen auf die Hülfe Gottes geschah, aber doch nur unter besonderen Umständen sich zur Wunderhülfe gestaltete. Die Conflicte Jesu mit den Pharisäern über seine Heilthätigkeit am Sabbath, welche dann ganz unerklärlich wären, wenn die von ihm den Kranken gebrachte Hülfe eine blos wunderbare gewesen wäre, zeugen am Deutlichsten dafür, dass seine Hülfeleistung an den Kranken sich äusserlich als eine solche dienende ärztliche Thätigkeit dargestellt haben muss, wie sie von den Pharisäern unter den Begriff einer am

hat ebenso bei der blutflüssigen Frau, welche in berechtigter Scham nicht von ihrem Leiden sprechen wollte und doch auch ohne diese Aussprache durch Jesus Heilung erlangen zu können gewiss war, und bei dem Blinden vor Jericho, der den Mann aus Nazareth unter dem Messiastitel „Sohn Davids" um Erbarmung anflehte, dieses ihr Vertrauen als Grund ihres Geheiltwerdens anerkannt (Mc. 5, 34; 10, 52). Aber er hat doch keineswegs diese Beziehung des Vertrauens auf sich und seine Vermittlung als eine nothwendige gedacht, hat vielmehr principiell gelehrt und gefordert, dass sich das Alles vermögende, Berge versetzende Vertrauen, welches Alle haben können und sollen, unmittelbar auf Gott richte (Mc. 9, 23; 11, 22 f.). Er hat seine Jünger wegen der Kleinheit ihres Vertrauens gescholten, als sie nicht für sich allein dem für seinen dämonischen Sohn hülfesuchenden Vater hatten helfen können, weil sie nicht bedachten, dass vertrauendes Gebet zu Gott das einzige und allvermögende Mittel sei, um in solchen Fällen Hülfe zu schaffen (Mc. 9, 19. 23. 28 f.). Er hat sie gescholten, als sie auf dem See während des Sturmes voll Verzagtheit und Todesangst ihn weckten, wo sie wissen sollten, dass sie in Gottes Obhut ständen und auf Gottes Hülfe zur Besiegung der drohenden Elemente bauen dürften: „was seid ihr so feige? wie habt ihr kein Vertrauen?" (Mc. 4, 37—40). Es ist nicht richtig, sondern eine willkürliche Einschränkung des von Jesus hier gebrauchten allgemeinen Begriffes „Vertrauen", wenn man erklärt, Jesus tadle

Sabbath unerlaubten Arbeit gestellt werden konnte (vgl. zu Log. § 19 u. 22. I, S. 128 u. 138). Auch unsere in den Logia überlieferte Erzählung von dem heidnischen Centurio weist indirect auf diesen Charakter der allgemeinen Heilwirksamkeit Jesu hin. Wenn Jesus dem Centurio, der ihm von der Krankheit seines Knaben berichtet hat, zusagt, er werde kommen und ihn heilen (*θεραπεύειν*, Mt. 8, 7), so hat er hierin zunächst nicht ausgedrückt, dass er ihm w u n d e r b a r e Hülfe, sondern nur, dass er ihm ä r z t l i c h e Hülfe bringen will. Die Grösse des Vertrauens bei dem Centurio aber besteht dann darin, dass er Jesu n i c h t n u r ä r z t l i c h e s, s o n d e r n w u n d e r b a r e s Heilvermögen zutraut, und zwar nicht ein solches, welches physisch an ihm haftet und von ihm ausgeht, sondern ein solches, welches auf höheren, ihm zu Gebote stehenden Kräften beruht, die er blos durch seinen Willen und sein Wort in Anspruch nehmen kann.

hier bei seinen Jüngern den Mangel ihres Glaubens an seine Messianität oder an seine göttliche Berufssendung, sofern sie hätten gewiss sein sollen, wegen ihres Zusammenseins mit ihm, dem Messias, dem von Gott Gesandten, vor dem sonst drohenden Untergange geschützt zu sein. Von seiner Messianität wussten damals die Jünger noch nichts, weil Jesus selbst die Kundgabe dieser seiner einzigartigen Bedeutung geflissentlich vor ihnen zurückgehalten hatte. Das Vertrauen zu Gott aber, welches Jesus als von Gott gesandter Prophet sie lehrte, sollten sie nicht nur haben, sofern sie sich in äusserer Gemeinschaft mit ihm befanden, sondern sofern sie sich im Schutze des himmlischen Vaters wussten, ohne dessen Willen kein Sperling zur Erde fällt und durch den auch alle Haare ihres Hauptes gezählt sind (Mt. 10, 29—31). Wir dürfen gewiss sagen, jenes Tadelwort „was seid ihr so feige? wie habt ihr kein Vertrauen?" würde die Jünger getroffen haben, auch wenn sie, ohne Jesum bei sich im Schiffe zu haben, unter der Noth des Sturmes verzagt wären.

8. Wir haben dieses positive Moment, dass sich das von Jesus gelehrte Vertrauen auf Gott richten soll, und zwar als ein unbeschränktes, noch in einer anderen gegensätzlichen Beziehung festzustellen, welche gerade im Vergleich mit den damaligen jüdischen Anschauungen von besonderer Bedeutung ist. Wir finden bei Jesus keine Spur der Vorstellung, dass sich das fromme Vertrauen auch auf die Engel richten müsse, oder andrerseits, dass es durch Rücksicht auf das Wirken der Dämonen eine Einschränkung erleiden könne. Wenn man bedenkt, welche Bedeutung die Vorstellung von der Wirksamkeit der Engel und der Dämonen für die vulgäre Frömmigkeit der damaligen Juden hatte, wie es bei ihnen durch die Tendenz auf möglichst abstracte, transcendente Fassung des Gottesbegriffes bedingt war, dass sich die Vorstellung von der Zahl und dem machtvollen Einflusse der Engelwesen immer mehr erweiterte und immer nothwendiger erschien zur Vermittlung zwischen dem schlechthin über die Welt erhabenen, zu aller Materialität und Vergänglichkeit in einem Wesensgegensatze stehenden Gotte und der sinnlichen, vergänglichen Welt und Menschheit, und wie andrerseits die gesteigerten Vorstellungen von dem Umfange und der Macht des Reiches der bösen Geister dahin führten, dass die praktische Weltanschauung

eigentlich eine dualistische geworden war und dass die Einzelnen sich in steter abergläubischer Furcht vor dem unentrinnbaren, willkürlichen, tückischen, verderbenbringenden Einflusse dieser teuflischen Mächte befanden: so wird man die Wichtigkeit und Grossartigkeit dieses Punktes in der Lehre Jesu ermessen, dass er weder den Engel- noch den Teufelvorstellungen einen Einfluss auf das fromme Vertrauen der Menschen verstattet hat. Wir dürfen bei unserer Betrachtung der Lehre Jesu nicht darauf den Nachdruck legen, dass er die jüdischen Vorstellungen von dem Vorhandensein der Engel und von ihrem Wirken im Dienste Gottes übernommen hat; sondern wir müssen vor Allem dies betonen, dass er im Unterschiede von den Juden in dem Gedanken an die Engel durchaus nicht eine Stütze des Vertrauens auf Gott fand, geschweige denn ein Vertrauen auf die Engel an die Stelle des Vertrauens auf Gott treten liess. Sein Vertrauen und dasjenige seiner Jünger sollte unmittelbar und allein auf Gott gerichtet sein, den er eben nicht in möglichst hoher Entfernung von der Welt vorstellte, sondern als den Vater dachte, welcher in seiner Liebe den lebendigen Impuls zum heilsamen Wirken und Sorgen für seine Geschöpfe hat. In analoger Weise aber hat er der jüdischen Vorstellung von den Dämonen ihre das fromme Vertrauen beeinträchtigende Bedeutung genommen. Wir Gegenwärtigen, denen die ganze Vorstellung von der Einwirkung dämonischer Geistwesen auf die Menschenwelt und von ihrer speciellen Beziehung zu gewissen Krankheitszuständen so fremd geworden ist, bleiben nur zu leicht mit unseren Gedanken an dem Punkte haften, dass Jesus überhaupt die Vorstellung von dem Vorhandensein und der Wirksamkeit der Dämonen gehabt hat. Aber das eigentlich Wichtige und Lehrreiche ist doch nicht diese Vorstellung als solche, sondern der Umstand, dass Jesus diese einfach von seinen Zeitgenossen übernommene Vorstellung sich nicht ebenso wie jene zur abergläubischen Furcht und Feigheit vor den vorausgesetzten bösen Mächten hat gereichen lassen, sondern sie mit der unbedingten Gewissheit verbunden hat, in göttlicher Kraft diesen bösen Mächten so überlegen zu sein, dass sie gehorchen und weichen müssen und nichts schaden können. Jesus hat den praktischen Dualismus, auf welchen die jüdische Dämonologie hinausführte, beseitigt. Für ihn galt nicht

blos die Hoffnung, dass in der Zukunft, am Ende der Dinge, das satanische Reich von dem Gottesreiche besiegt werde, sondern vielmehr die Gewissheit, dass der Satan schon gegenwärtig aus seiner Machtstellung völlig herabgestürzt sei, dass er selbst, Jesus, dem Satan gegenüber der Stärkere sei, welcher den Starken zu überwältigen und ihm seinen Besitz zu rauben vermöge (Mc. 3, 27), und dass ebenso diejenigen, deren Namen im Himmel eingeschrieben seien, Gewalt über den Satan besässen und schlechterdings keine Schädigung von ihm zu fürchten hätten (Lc. 10, 18—20). In dieser Gewissheit hat Jesus den Dämonischen, die ihm begegneten, durch befehlendes, siegesbewusstes Machtwort an die bösen Geister Hülfe zu bringen gesucht und vermocht. Er hat dieses Vermögen der Herrschaft über die Dämonen aber auch als ein allen seinen Jüngern ebenso zustehendes betrachtet (Lc. 10, 18 ff.). Denn die Gewissheit dieses Vermögens war nur die Kehrseite des Vertrauens auf die Liebe und die Macht Gottes, welches er als ein unbeschränktes von allen seinen Jüngern forderte.

9. Durch diese Betrachtung des Verhältnisses, in welchem das von Jesus gelehrte Gottvertrauen zu der jüdischen Anschauung von den Engeln und den Dämonen stand, sind wir schon zu der Frage hinübergeleitet, inwieweit wir überhaupt in der nachdrücklich betonten Forderung des unbeschränkten Vertrauens zu Gott ein neues und eigenthümliches Moment der Lehre Jesu anzuerkennen haben. Die Erinnerung an so viele schöne Ausdrücke eines furchtlosen Gottvertrauens in den Psalmen macht uns zunächst dazu geneigt, das Vertrauen zu Gott, wie Jesus es gelehrt hat, als eine den Juden seiner Zeit geläufige und selbstverständliche Frömmigkeitserweisung zu betrachten. Und so hat ja auch Jesus seine Forderung des Vertrauens durchaus nicht als eine solche neue Forderung geltend gemacht, welche er ebenso wie seine Forderung der Begründung der Gerechtigkeit allein auf die Gesinnung oder wie seine Forderung der Liebe auch gegenüber dem Feinde abweichenden früheren Forderungen gegenüberzustellen hätte. Allein so gewiss auch die Psalmen als Theil der heiligen Schrift eine principiell massgebende Geltung für das religiöse Bewusstsein der Juden besassen, so wenig ist es doch richtig, die einfache Uebereinstimmung der Frömmigkeit der Juden zur Zeit Jesu mit der in den

Psalmen ausgesprochenen Frömmigkeit anzunehmen. Wir müssen berücksichtigen, wie sehr die Frömmigkeit dieses späteren Judenthums nicht nur durch die schon hervorgehobene Tendenz, die Heiligkeit Gottes in abstracter Weltentzogenheit zu denken, bedingt war, sondern namentlich auch durch die Tendenz, das religiöse Verhältniss des Einzelnen zu Gott wie ein Rechtsverhältniss vorzustellen, in welchem Leistung und gebührende Vergeltung einander entsprächen. Bei dieser vorherrschenden Richtung der jüdischen Frömmigkeit war die aus den Psalmen uns entgegentönende Stimmung des einfachen, freudigen Vertrauens zu dem gnadenvollen und treuen Heilsgotte zurückgedrängt worden durch die Stimmung einer ängstlichen Gesetzlichkeit und selbstgerechten, anspruchsvollen Lohnsucht Gott gegenüber, oder auch, bei den tieferen und ernsteren Charakteren, durch die Stimmung einer zaghaften, unruhigen Furcht vor dem gerechten Gerichte Gottes.

Wir müssen die Bedeutung der Aufforderung Jesu zum Vertrauen auf Gott in ihrem Gegensatze zu diesem zur Furcht führenden „Geiste der Knechtschaft“ (Röm. 8, 15) würdigen, der die jüdische Frömmigkeit beherrschte. Jesus hat mit jener Aufforderung wieder einen Ton angeschlagen, der in der classischen Zeit der israelitischen Frömmigkeit laut geklungen hatte, hinterher aber verklungen war; und wir können es wohl begreifen, dass seine Ermunterung zum Vertrauen gegen den himmlischen Vater, seine Versicherung von der unbeschränkten Kraft und dem unbegrenzten Erfolge, die ein solches Vertrauen verleihe, und sein eigenes Beispiel eines vor keinen Aufgaben oder Gefahren zurückschreckenden, auch das unmöglich Scheinende mit Muth und Siegesgewissheit unternehmenden Vertrauens einen gewaltigen, wunderbaren Eindruck auf diejenigen machte, die sich in steter Besorgniss vor allen möglichen bewussten und unbewussten Verletzungen der Heiligkeit Gottes bewegten und auf keine Heilsgaben von Gott rechnen zu dürfen meinten, auf welche sie nicht durch vorangehende verdienstliche Werke einen Anspruch erworben hätten. Indem wir aber die innere Verwandtschaft und wiederanknüpfende Beziehung hervorheben, welche zwischen dem von Jesus gelehrten Vertrauen auf Gott und dem in den alttestamentlichen Psalmen sich aussprechenden Gottvertrauen

besteht, müssen wir gleich hinzufügen, dass das von Jesus gelehrte Vertrauen doch deshalb ein noch volleres und unbeschränkteres sein konnte, als jenes alttestamentliche, weil es sich auf eine noch höhere und reinere Vorstellung von dem Liebeswillen Gottes und zugleich von dem für die Menschen bereiten Heile Gottes gründete, als welche die alttestamentlichen Frommen besassen. In den Psalmen wechseln die Aeusserungen des freudigen Vertrauens immer wieder ab mit Aeusserungen unmuthiger Verzagtheit, mit Klagen und Fragen wegen des Abgekehrtseins Gottes, wo sich die Frommen in irdischen Leiden und Bedrängnissen sehen und namentlich, wo sie sich in Gefahr des Todes befinden, der aller Heilserfahrung eine unübersteigbare Schranke setzt. Ein solcher Grad des Vertrauens, wie er sich in dem Psalmworte ausspricht: „dennoch bleibe ich stets an dir; denn du hältst mich bei meiner rechten Hand, du leitest mich nach deinem Rath und nimmst mich endlich mit Ehren an; wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil“ (Ps. 73, 23 ff.), ist doch auch in den Psalmen eine singuläre Erscheinung, weil für eine solche Unbedingtheit des Vertrauens die religiöse Gesammtanschauung der alttestamentlichen Frommen noch nicht alle Voraussetzungen einschloss. In der religiösen Gesammtanschauung Jesu aber waren diese Voraussetzungen vorhanden.

10. Vertrauen auf Gott und Gebet sind für das Bewusstsein Jesu zusammengehörige Begriffe (vgl. die Beziehung dieser Begriffe auf einander an den Stellen Mc. 9, 23. 29 u. 11, 22—25). Denn das Vertrauen auf Gott findet seinen natürlichen Ausdruck in dem an Gott gerichteten Gebetsworte; andrerseits soll das Gebet stets und ganz auf Vertrauen beruhen. Jesus weist die Vorstellung zurück, dass es für die Kraft und den Erfolg des Gebetes auf die äussere Grösse desselben ankomme: „wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden; denn sie meinen, dass sie mit ihrem Wortreichthum erhört werden“ (Mt. 6, 7; vgl. Mc. 12, 40). Ebenso betont er, dass es beim gemeinsamen Gebete nicht auf die Zahl der Theilnehmer ankomme: wenn zwei, d. h. die geringste mögliche Zahl für eine Versammlung, sich zum Gebete vereinigen, so wird ihr Gebet

Erhörung finden (Mt. 18, 19 f.). Aber er lehrt, dass das, was dem Gebete Werth und Erhörungskraft gebe, das Vertrauen des Betenden sei. Durch die Gleichnisserzählung von dem Menschen, welcher die Bitte des Freundes um Brote, auch wo sie zur ungelegensten Zeit und unter den erschwerendsten Umständen kommt, doch erfüllt, nicht nur weil der Bittende sein Freund ist, sondern vor Allem wegen der Ungescheutheit seiner Bitte (Lc. 11, 5—8), und durch den Hinweis darauf, wie es auch irdischen Vätern, trotzdem sie böse sind, unmöglich ist, ihren Kindern statt der erbetenen nützlichen Dinge unbrauchbare und schädliche Dinge zu geben, sucht er seine Jünger zur vertrauensvollen Richtung ihrer Bitten an den himmlischen Vater zu ermuntern (Lc. 11, 9—13; Mt. 7, 7—11). Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, in welchem Sinne oder unter welchen durch den Begriff des rechten, frommen Vertrauens gegebenen Vorbehalten Jesus den Gebeten seiner Jünger die sichere Erhörung verheisst [1]). Unablässig, Tag und Nacht, sollen sie bitten um Bewahrung vor dem Gerichtsverderben, mit welchem Gott am Ende der Dinge die Gottlosen und Unbussfertigen heimsuchen wird, und um Erlangung der ewigen Heilserrettung, welche Gott dann für seine Auserwählten herbeiführen wird (Lc. 21, 36 u. 18, 2—8) [2]); denn dieses Endheil muss das stetig und unbedingt zu erstrebende Ziel des frommen Heilsvertrauens bilden. Wie dagegen im Sinne Jesu die Bitten um irdische Güter oder um Bewahrung vor irdischen Leiden gestaltet sein müssen, zeigt das Beispiel seines eigenen Gebetes in Gethsemane: „Abba, Vater, Alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir! aber nicht was ich will, sondern was du willst“ (Mc. 14, 36). Bei gewisser Voraussetzung der Vaterart und der Allmacht Gottes findet Jesus in der demüthigen und vertrauensvollen Ergebung in den übergeordneten Willen Gottes, welcher allein

[1]) Vgl. oben S. 180 f. u. S. 228.

[2]) Ueber den Zusammenhang des Stückes Lc. 18, 1—8 mit der vorangehenden Wiederkunftsrede 17, 22 ff. und über die besondere Beziehung, welche hierdurch der Ermahnung zum stetigen Gebete 18, 1 ff. gegeben ist, und ferner über die wahrscheinliche Zugehörigkeit des Stückes Lc. 21, 34—36 zu dem in Lc. 17, 22—18, 8 wiedergegebenen Logiastücke vgl. zu Log. § 33 c u. d. I, S. 162 ff.

weiss, was für den Zweck seines Reiches und für die Verherrlichung seines Sohnes das Heilsame ist, das Motiv dafür, seine Bitte um Bewahrung vor dem äussersten Leiden nur in dieser bedingten Weise vor Gott geltend zu machen.

Als Jesus von einem seiner Jünger aufgefordert wurde, sie beten zu lehren, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, hat er ihnen an einem zum Beispiele aufgestellten Gebete die Art und den Inhalt des rechten Betens anschaulich gemacht (Lc. 11, 1—4; Mt. 6, 7—13). Er giebt diesem Mustergebete im Gegensatze zu der geschwätzigen Art heidnischer Gebete die einfachste, knappeste Form; aber er hat in den wenigen Worten in bewundernswerther Weise den ganzen Inhalt dessen zusammenzufassen gewusst, was ein von Vertrauen auf Gott erfüllter Jünger Jesu im Gebete Gott auszusprechen getrieben sein muss. Der ursprüngliche Wortlaut des Gebetes, dessen Umfang, wie er in der Logiaquelle überliefert war, gewiss die kürzere Lucasredaction am Treuesten wiedergiebt, während der erweiterte Matthäustext nur in einzelnen Ausdrücken den Vorzug verdient [1]), scheint folgender gewesen zu sein: „Vater! geheiliget werde dein Name! es komme dein Reich! unser zugehöriges [2]) Brot gieb uns heute; und vergieb uns unsere

[1]) Vgl. Log. § 11 a. I, S. 97 f.

[2]) Mit diesem Ausdrucke „zugehörig" suche ich das griechische Wort *ἐπιούσιος* wiederzugeben, dessen allgemeiner Sinn in dem Zusammenhange kaum einem Zweifel unterliegen kann, während sich die etymologische Ableitung wohl nie mit voller Sicherheit entscheiden lassen wird. Die Ableitung von *ἡ ἐπιοῦσα* scil. *ἡμέρα*, „für morgen bestimmt", kommt meines Erachtens wegen ihres unpassenden Sinnes nicht ernstlich in Betracht. Die Ableitung von *ἐπί* und *οὐσία* mit der Deutung: „zum Dasein, Leben gehörig" halte ich für möglich, nachdem H. Cremer, bibl.-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität, 4. Aufl. 1885, S. 344 f. Belege dafür beigebracht hat, dass *οὐσία* in der That die Bedeutung „Dasein" haben kann. Aber ich gestehe, dass ich mit Kamphausen, das Gebet des Herrn, 1866, S. 97 ff. u. Anderen die von Leo Meyer in Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung VII, 401 ff. geltend gemachte Ableitung von *ἐπί* und dem Participialstamme *οντ* mit der Deutung: „zuseiend = zugehörig", nach Analogie von *περιούσιος* = „überseiend d. i. überflüssig", für die wahrscheinlichste halte. Wenn Leo Meyer selbst neuerdings (in den Nachrichten der kgl. Gesellschaft

Schulden, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern; und führe uns nicht in Versuchung!“ Da wir die Hauptbegriffe der Anrede und der einzelnen Bitten dieses Gebetes schon bei unserer Betrachtung der Gottesanschauung und der Heilsanschauung Jesu besprochen haben [1]), erübrigt uns hier nur, die Anlage und den Gang des Gebetes im Ganzen in Betracht zu ziehen.

In dieser Beziehung möchte ich zuerst hervorheben, dass mir die übliche Theilung des Gebetes in zwei Hälften, in deren ersterer der Betende seine Gedanken und Bitten direct auf die Angelegenheiten und das Interesse Gottes richte, während er

der Wissenschaften zu Göttingen, 1886, S. 245 ff.) diese Erklärung wieder zurückgezogen hat, weil bei ihr der Begriff des Lebens oder Lebensbedürfnisses, auf welchen sich der relative Begriff „zugehörig“ beziehe, unausgesprochen ergänzt werden müsse, so kann ich diesen Grund nicht als triftig anerkennen. Denn einerseits ist wegen der Verbindung des Begriffes „zugehörig“ mit dem Begriffe „Brot“ deutlich, dass der erstere seine nächste Beziehung auf den Lebensunterhalt hat, für welchen das Brot als Mittel in Betracht kommt, ebenso wie es bei der Begriffsverbindung „überflüssiges Brot“ sich von selbst versteht, dass der Begriff des Ueberflüssigen in Beziehung auf den Lebensunterhalt gedacht ist, und dass als Massstab des Ueberflusses das Bedürfniss für den Lebensunterhalt gilt. Andrerseits finde ich darin, dass diese Beziehung auf den irdischen Lebensunterhalt nicht ausdrücklich bezeichnet ist, gerade eine besondere beabsichtigte Feinheit des Gedankens und Ausdruckes. Denn es ist dadurch der Vorbehalt offen gelassen, welcher für alle Bitten der Jünger Jesu um irdische Güter gelten muss, dass nämlich ihr Trachten nach diesen Gütern sich dem Trachten nach dem Reiche Gottes unterordne. Wenn das irdische Lebensbedürfniss auch den natürlichen und gewöhnlichen Massstab darstellt, nach welchem sich das „zugehörige“ Brot bemisst, so bildet es für das Bewusstsein Jesu und seiner Jünger doch nicht den letzten und höchsten Massstab. Das irdische Brot soll dem irdischen Leben dienen, sofern dieses wiederum seine Zweckbeziehung auf die Erlangung des ewigen, himmlischen Heilslebens hat. So soll sich die Bitte der Jünger auf das Brot richten, welches „zugehörig“ im Allgemeinen ist, d. h. welches nach der Einsicht Gottes das ihren Bedürfnissen entsprechende und ihrem Heile dienliche ist. Gewiss hat sich Jesus in diesem Sinne den Ausdruck לֶחֶם חֻקִּי von Prov. 30, 8 angeeignet, welcher von griechisch redenden Christen dann in ganz richtigem Sprachgefühle mit ἄρτος ἐπιούσιος wiedergegeben ist.

[1]) Vgl. oben S. 140 ff. 152. 161. 162. 181 f. 184.

erst in der zweiten den direct auf sein eigenes Wohl bezogenen Wünschen Ausdruck gebe, nicht ganz richtig zu sein scheint. Die Worte: „geheiliget werde dein Name!“ sind meines Erachtens auf's Engste mit der Anrede „Vater“ zu verbinden. Sie bilden in demselben Sinne und aus demselben Motive eine Erweiterung dieser Anrede, wie die Vateranrede in dem Gebetsworte Mc. 14, 36 durch den Zusatz: „Alles ist dir möglich“, und in dem Gebetsworte Mt. 11, 25 durch die Apposition: „Herr des Himmels und der Erde“ erweitert wird. Dem Betenden, der Gott mit dem Vaternamen angerufen und sich bei diesem Namen die zuvorkommende, heilbringende Liebe Gottes vergegenwärtigt hat, muss es ein Bedürfniss sein, zugleich die heilige Erhabenheit Gottes zu bedenken und anzuerkennen, welche durch seine väterliche Liebe nicht aufgehoben oder eingeschränkt, sondern vielmehr auf's Vollkommenste begründet gedacht wird. Eine Anrufung Gottes als Vater, welche nicht mit ehrfurchtsvoller Huldigung vor der erhabenen Majestät Gottes verbunden wäre, würde im Sinne Jesu keiner richtigen Erkenntniss des Wesens Gottes entsprechen. Der richtige Ausdruck der Gottesvorstellung in der Gebetsanrede aber ist deshalb wichtig, weil die Anrede in einer motivirenden Beziehung zu dem folgenden Inhalte des Gebetes steht. In jenen Gebetsworten Mc. 14, 36 u. Mt. 11, 25 ist es durch den besonderen Inhalt der Gebete bedingt, dass Jesus neben dem Vatersein Gottes speciell das Allvermögen Gottes sich vergegenwärtigt; in dem Gebete aber, welches er seinen Jüngern zum Muster hinstellt, entspricht es dem allgemeinen Charakter des Gebetsinhaltes, dass neben dem Vaterwesen Gottes seine Erhabenheit über die Welt mit dem umfassendsten Begriffe huldigend anerkannt wird. Wenn in dem Vaternamen Gottes das Motiv zum kindlichen Vertrauen liegt, in welchem man sich an Gott wendet und von ihm die Befriedigung aller Wünsche, die Gewährung alles Heils erwartet, so ist in der hinzugefügten Anerkennung der Heiligkeit des Namens Gottes das Motiv dafür enthalten, dass die Wünsche des Betenden nicht zu der demüthigen Ergebung in Gottes Willen in Widerspruch treten und sich nicht auf blos weltliche Güter, sondern auf solche richten, welche dem heiligen Wesen Gottes entsprechend sind. Dass nun aber diese mit der Vater-

anrede verbundene huldigende Anerkennung der Heiligkeit des Namens Gottes nicht in der Form einer einfachen Aussage (etwa: „Vater, dess Name heilig oder zu heiligen ist“), sondern in der Form eines Wunsches geschieht, ist dadurch bedingt, dass der Betende die Anerkennung der heiligen Majestät Gottes auch als eine Aufgabe für sich selbst betrachtet, von welcher er nicht sagen mag, dass er sie erfülle oder erfüllen werde, wohl aber, dass er ihre Erfüllung wünsche. Durch diese Wunschform sind nun die Worte formell in Analogie zu den weiteren Bitten des Gebetes gesetzt. Aber diese formelle Analogie schliesst doch die sachliche Verschiedenheit nicht aus, dass der eigentliche Inhalt der Bitten, welche der Betende Gott vortragen will, erst nachher beginnt, während dieser erste Wunsch: „geheiliget werde dein Name!“ unmittelbar mit zu der das Gebet einleitenden Anrede gehört.

Nachdem so in der Gebetsanrede mit ihrem Zusatze die Gottesanschauung der Jünger Jesu, welche wieder die Voraussetzung für ihre Heilsanschauung und ihr Vertrauen bildet, einen compendiarischen Ausdruck gefunden hat, folgt sofort die Bitte um dasjenige Heilsgut, welches das höchste Ziel des Trachtens der Jünger ausmachen soll und welches seinem Begriff nach die Erlangung des vollsten Heiles einschliesst: „es komme dein Reich!“ Gewiss bildet dieses Reich das letzte Ziel auch des Willens Gottes selbst und setzt der Fromme bei seiner Bitte um das Kommen dieses Reiches die heilsmässige Richtung des Willens Gottes auf dieses Reich voraus. Aber darum ist es doch nicht richtig, diese Bitte den weiteren Bitten um das zugehörige Brot, um die Vergebung der Schulden und um Bewahrung vor Versuchung in dem Sinne gegenüberzustellen, als sei sie in besonderer Weise durch das Interesse für Gottes Sache bedingt und als trete erst in diesen folgenden Bitten das eigene Heilsinteresse direct hervor. Vielmehr richtet der Fromme seine Bitte auf das Reich Gottes, weil er weiss, dass dieses Ziel des Willens Gottes für ihn selbst, den Bittenden, alles Heil umfasst, ebenso wie er andrerseits urtheilen muss, dass er mit seinen Bitten um das gehörige Brot, die Sündenvergebung und die Bewahrung vor Versuchung auch den Zwecken Gottes entspricht, dessen Liebesabsicht sich auf die Verleihung aller dieser

Güter an die Seinen richtet. Also das Interesse Gottes und das Interesse des betenden Frommen sind als zusammenfallend zu betrachten; im Gebete aber erbittet der Fromme diese Güter, welche er mit Rücksicht auf den Willen Gottes erstrebt, nicht um Gottes, sondern um seiner selbst willen.

Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes ist nun aber auch ihrer Bedeutung nach den drei folgenden Bitten nicht coordinirt, sondern übergeordnet, wenn auch bei der ganz einfachen Formulirung des Gebetes diese sachliche Ueberordnung nicht besonders hervorgehoben ist. Durch ein zweimaliges „und" sind die drei folgenden Bitten in eine engere Verbindung unter einander gesetzt. Sie richten sich auf die besonderen Heilserweisungen, welche der nach dem Reiche Gottes trachtende Fromme von Gott erwarten darf. Er soll um das zugehörige Brot für den heutigen Tag bitten, also nicht um zukünftiges irdisches Leben oder um reiche irdische Güter, als liege darin ein erstrebenswerthes Glück für ihn, wohl aber um die Mittel zum Unterhalte des irdischen Lebens in der Gegenwart, wo Gott ihm dieses Leben geschenkt hat, und zwar um die „zugehörigen" irdischen Lebensmittel, wie ihr rechtes Mass nach Gottes Urtheil durch den Zweck der gegenwärtigen Erhaltung des irdischen Lebens, aber letztlich auch durch die Beziehung auf das ewige Heilsleben im Reiche Gottes, dem das irdische Leben als Mittel untergeordnet ist, bestimmt wird [1]). Er soll dann weiter in dem demüthigen Bewusstsein, die Gemeinschaft mit Gott und das Heil Gottes nicht durch eigene Leistungen verdient zu haben, vielmehr durch immer neue Uebertretungen des göttlichen Willens sich gegen Gott verschuldet und aus seiner Gemeinschaft entfernt zu haben, aber auch in dem Wunsche, dennoch in der heilbringenden Gemeinschaft mit Gott erhalten zu bleiben, Gott um Vergebung für seine Schulden bitten. Er soll aber auch mit Bezug auf die Zukunft von dem Wunsche und Vorsatze beseelt sein, den Willen Gottes in Treue und Gehorsam zu erfüllen, und dieser Wunsch und Vorsatz soll sich ihm im Gebete, gemäss der Erkenntniss der eigenen Schwäche, zu der Bitte gestalten, dass Gott ihn nicht in Versuchung führe, d. h. nicht

[1]) Vgl. die Anmerkung vorher auf S. 238 f.

in solche gefahrvolle Lebenslagen oder vor solche schwierige Aufgaben stelle, denen er mit seiner schwachen Kraft nicht gewachsen wäre. Nicht in einer Bequemlichkeit, in welcher sich der Betende den rechten Kampf gegen die Versuchung und die ernste Anstrengung zum Guten ersparen möchte, sondern in der dem Betenden ziemenden Demuth, in welcher er sich unfähig fühlt zur rechten siegreichen Durchführung der ihm obliegenden Kämpfe und Aufgaben, wenn ihm Gott nicht seinen Schutz und seine Hülfe leiht, liegt das Motiv dieser letzten Bitte.

Bei dieser Darlegung des Gedankenganges des Gebetes ist ein Glied des Gebetes noch unberücksichtigt geblieben, welches leicht als unwichtig und unnöthig und deshalb in Anbetracht der prägnanten Kürze des übrigen Gebetsinhaltes als auffallend erscheinen kann, nämlich der Zusatz bei der Bitte um Vergebung der Schuld: „wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern". Freilich soll durch den Hinweis auf die Analogie des eigenen Vergebens nicht das Mass für die von Gott erbetene Vergebung bezeichnet werden, sondern nur ein Motiv geltend gemacht werden, welches die Bittenden der erbetenen Huld nicht unwürdig erscheinen lässt. Aber man fragt doch, warum diese motivirende Analogie in dem Gebete hervorgehoben werden muss, zu dessen Tone es besser zu passen schiene, wenn der Betende ohne jede Rücksicht auf seine eigene Würdigkeit in Demuth und Vertrauen nur die göttliche Gnade in Anspruch nähme. Ohne Zweifel hat der Absicht Jesu nichts ferner gelegen, als dem Betenden einen selbstgefälligen Seitenblick auf seine eigene Gerechtigkeit, welche sich gerade an der besonders schweren Pflicht der Vergebung des Unrechtes Anderer bewährt habe, empfehlen zu wollen. Das von Jesus zur Warnung aufgestellte Beispiel von dem Beten des selbstgerechten Pharisäers und des schuldbewussten, nur die göttliche Vergebung erbittenden Zöllners, von denen dieser letztere, und nicht der erstere, die Anerkennung Gottes davongetragen habe (Lc. 18, 10—14), bezeugt deutlich genug, wie sehr er die Geltendmachung selbstgerechter Gedanken beim Gebete missbilligte. Andrerseits hat er auch das Verhältniss der von dem Menschen gegen andere Menschen zu erweisenden vergebenden Liebe zu der von Gott erfahrenen sündenvergebenden Gnade nicht als ein solches hinstellen wollen,

bei welchem diese Gnade Gottes nur als durch die vergebende Liebe des Menschen bedingt, und nicht vielmehr in erster Linie als sie bedingend und zu ihr verpflichtend erschiene. Vielmehr erhellt seine Meinung über dieses Verhältniss und zugleich der Sinn, in welchem er unseren Zusatz bei der Bitte um Vergebung gemacht hat, aus seinem Gleichnisse von dem Knechte, dem die grosse Schuld von zehntausend Talenten seitens seines Herrn geschenkt war, der dann aber, weil er unbarmherzig seinem Mitknechte die kleine Schuld von hundert Denaren nicht erlassen wollte, nun auch von seinem Herrn der Strafe überantwortet wurde, — wovon Jesus die Schlussanwendung macht: „also wird auch mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht vergebet ein jeder seinem Bruder von Herzen" (Mt. 18, 23—35; vgl. Mc. 11, 25). In der unermesslich grossen Gnadenerweisung Gottes, welcher alle Jünger theilhaftig geworden sind, soll für sie das verpflichtende Motiv dazu liegen, dass sie wieder ihren Brüdern vergebende Liebe erweisen; wenn sie diese durch die zuvorkommende Gnade Gottes begründete Pflicht aber nicht erfüllen, so machen sie sich dadurch der erfahrenen göttlichen Gnade unwürdig und wird Gott ihnen dieselbe nicht weiter zu Theil werden lassen. Was Jesus also seinen Jüngern durch unsern Zusatz im Gebete hat einprägen wollen, ist die Nothwendigkeit, dass sie sich beim Gebete ihrer Pflicht zur vergebenden Liebe bewusst seien, nicht um sich durch die Erfüllung dieser Pflicht die göttliche Gnade zu verdienen, wohl aber um nicht durch Versäumniss dieser Pflicht die Gnade Gottes zu verscherzen, auf welche sie doch immer wieder angewiesen sind und welche sie gerade bei dem Gebete um Vergebung ihrer Sünden in besonderer Weise in Anspruch nehmen. Wer das Heil Gottes erfahren und bewahren will, muss auch ernstlich den Willen Gottes zu erfüllen trachten. Wer im Widerspruch zu dem Willen Gottes Hass und Unversöhnlichkeit gegen seinen Bruder hegt, kann auch nicht die Liebe und die Vergebung Gottes erlangen. Darum muss der Betende, der seinen vertrauensvollen Wunsch auf das Gnadenheil Gottes richtet, sich schon innerlich freigemacht haben von allen gehässigen und unversöhnlichen Gedanken und Bestrebungen. Wenn er bis dahin vielleicht Hass und Feindschaft gegen den ihm Unrecht und Verletzung

zufügenden Mitmenschen in sich getragen hat, so gehört diese bisherige Verletzung der Vergebungspflicht mit zu den Schulden gegen Gott, für welche er jetzt von Gott Verzeihung erbitten muss; — er kann für diese Schuld und für alles andere Unrecht des täglichen Lebens aber die Verzeihung nicht erlangen, ehe er jetzt nicht auch den letzten Rest des Hasses und der Feindschaft aus seinem Herzen getilgt hat [1]) Dieses mit dem rechten Gebete nothwendig zu verbindende Pflichtbewusstsein soll sich nach Jesu Absicht in jenem Zusatz zu der Bitte um Sündenvergebung ausdrücken.

11. Vertrauen auf Gott und aus vertrauensvoller Gesinnung hervorgehendes Gebet sind nun aber auch die einzigen direct Gott gegenüber zu erweisenden Arten des frommen Verhaltens, zu denen Jesus seine Jünger im Allgemeinen auffordert und deren Nothwendigkeit er betont. Er hat zwar keineswegs die äusseren ceremonialen und cultischen Frömmigkeitserweisungen überhaupt verworfen, hat vielmehr vorausgesetzt, dass seine Jünger, ebenso wie er selbst, sich an ihnen betheiligten; aber dieselben haben doch für sein religiöses Bewusstsein eine sehr andere Bedeutung gehabt, wie für das der Juden, und sie sind deshalb auch bei ihm nicht ebenso Gegenstände der besonderen Belehrung und Ermahnung gewesen, wie sie es bei den Juden waren. Welche Stellung er zu dem ganzen Gebiete der sogenannten levitischen Reinigungen der Juden eingenommen hat, haben wir schon an früherer Stelle betrachtet (vgl. S. 220 ff.). Sein Grundsatz, dass Gott nur die Gesinnung des Menschen als massgebend für die Gerechtigkeit und Reinheit in Betracht ziehe, musste ihn zu einer principiellen Ablehnung des Werthes dieser ceremonialen Leistungen führen, welche nur in der Rücksicht

[1]) Wenn das Perfectum ἀφήκαμεν, welches Mt. (6, 12) bietet, in dieser Weise verstanden wird, so ist klar, dass es auf den gleichen Sinn hinauskommt wie das Präsens ἀφίομεν bei Lc. (11, 4). Der Sinn des Perfectum soll nicht sein, dass der Betende auf solche Acte vergebender Liebe zurückblickt, welche er in einem längeren oder kürzeren Zeitraume seines vergangenen Lebens geübt hat, sondern dass er jetzt beim Beten selbst allen, die ihm Unrecht gethan haben, so vollständig vergiebt, dass er dieses Vergeben wie eine abgeschlossene Handlung betrachten kann.

auf den vorgestellten Gegensatz der Heiligkeit Gottes gegen gewisse physische Stoffe und Zustände ihre Begründung hatten. Er hat aber auch den asketischen Leistungen, welche die Pharisäer und Essener und ebenso der Täufer Johannes mit seinen Schülern als besondere Bewährungen ernster Frömmigkeit hochhielten und ausbildeten, nur einen beschränkten Werth und ein bedingtes Recht zuerkannt. Seine eigene Lebensweise und die seiner Jünger war keine asketische; er konnte sich in dieser Beziehung dem Johannes gegenüberstellen: „Johannes kam weder essend noch trinkend — —, der Menschensohn kam essend und trinkend“ (Mt. 11, 18 f.). Er hat freilich nicht das Fasten überhaupt untersagt; aber er hat es als berechtigt nur da anerkannt, wo es für den Menschen in einer Zeit der Trauer die natürliche Aeusserung des traurigen Innern ist. In diesem Sinne hat er auf die Frage der Johannesjünger und Pharisäer, warum seine Jünger sich nicht an den traditionellen Fastenübungen betheiligten, mit dem Gleichnissworte von den Brautführern geantwortet, die nicht fasten können, solange sie den Bräutigam bei sich haben, die aber allerdings fasten werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird (Mc. 2, 18—20). In dieser Begründung spricht sich eine ganz andere Beurtheilung des Werthes des Fastens aus, als welche für die fastenden Pharisäer und Johannesjünger galt. Diese schätzten das Fasten nicht nur als Aeusserung der traurigen Gesinnung und forderten es nicht nur da als Gerechtigkeitsleistung, wo den Umständen nach Gott gegenüber die Betrübniss der Gesinnung zu bezeugen war; sondern sie hielten das Fasten an sich, als blos äusserliche Enthaltung von weltlichen Genussmitteln, für eine werthvolle fromme Leistung, durch deren besonders häufige Uebung man sich auch in besonderer Weise Gott gefällig mache. Aber solche blos äusserliche Frömmigkeitsleistungen hat Jesus nicht anerkannt.

In analoger Weise hat er das cultische Verhalten beurtheilt, welches sich bei den Juden dem Gesetze gemäss theils auf die Heilighaltung des Sabbaths, theils auf die Betheiligung am Opfercultus im jerusalemischen Tempel bezog. Einerseits hat er im Allgemeinen den Bestand dieser gesetzlichen cultischen Pflichten und Ordnungen als einen gültigen vorausgesetzt (Mt. 5, 23 f.; vgl. auch 23, 19—22) und in einzelnen Fällen auch ausdrück-

lich zur Einhaltung dieser cultischen Ordnungen aufgefordert (Mc. 1, 44; vgl. Mt. 17, 27). Andrerseits erscheinen diese äusseren cultischen Frömmigkeitserweisungen doch in seiner Lehre durchaus nicht in einer besonderen Betonung, nicht als ein Gegenstand, dem er sein besonderes Interesse zugewandt oder das Interesse seiner Jünger zuzuwenden gesucht hätte. Die Bedeutsamkeit dieser negativen Thatsache muss man an der gegenüberstehenden positiven ermessen, dass für das Frömmigkeitsbewusstsein der Juden die cultischen Pflichten eine Wichtigkeit ersten Ranges hatten und dass in der Lehre der jüdischen Schriftgelehrten die specialisirenden Bestimmungen über die Beobachtung der Sabbathspflicht und die Ueberlieferung des ganzen grossartig durchgebildeten Systemes der nothwendigen cultischen Verrichtungen Gegenstand des vornehmsten Interesses waren.

Der Mangel dieses Interesses in der Lehre Jesu, welcher seinen jüdischen Zeitgenossen in höchstem Masse befremdend entgegengetreten sein muss, findet nun aber auch noch seine besondere Beleuchtung durch einige uns überlieferte Aussprüche Jesu, in denen er seine Anschauungen über das rechte Wesen und die rechten Gründe der cultischen Frömmigkeitsleistungen kundgegeben hat. Erstlich ist uns überliefert, dass er bei der Tempelreinigung eine Belehrung gegeben hat mit Berufung auf das Schriftwort: „mein Haus soll ein Bethaus heissen für alle Völker“ (Mc. 11, 17). Wir dürfen uns hier nicht genügen lassen an der Bemerkung, dass diese Beurtheilung des Tempels als eines Bethauses von Jesu ja mit ausdrücklicher Beziehung auf das Prophetenwort Jes. 56, 7 gegeben werde und also von ihm nicht als eine neue, sondern als eine für die Juden bekannte und gültige Anschauung eingeführt werde. Wir müssen uns vielmehr die Bedeutsamkeit der Thatsache klar machen, dass Jesus aus der Fülle der alttestamentlichen Aussagen und Vorschriften über den Cultus diesen prophetischen Ausspruch herausgegriffen und ihn als den für die Beurtheilung des Tempelcultus massgebenden der geringeren Anschauungsweise gegenübergestellt hat, welche die ganze gesetzliche Aufstellung und Ausführung der Cultuspflichten im Pentateuche wie in der späteren jüdischen Schriftgelehrsamkeit beherrschte. Wohl war es für die Juden kein ungewöhnlicher Gedanke, Ge-

bete und Opfer in Analogie zu einander zu stellen. Aber es ist doch ein grosser Unterschied, ob man der jüdischen Anschauungsweise zufolge das Opfer als den übergeordneten Begriff betrachtet und die Gebete, die „Opfer der Lippen", als Surrogate für die eigentlichen Opfer gelten lässt, wo wegen der gesetzlichen Concentrirung des Opfercultus auf den Tempel in Jerusalem die Darbringung der eigentlichen Opfergaben nicht möglich ist, — oder ob man so, wie Jesus es im Anschluss an das Prophetenwort thut, das Gebet als den übergeordneten Begriff hinstellt und den ganzen äusseren Opfercult seiner Idee und Bestimmung nach als eine Aeusserung und Form des Gebetes betrachtet. Diese letztere Betrachtungsweise ist die geistige, der Anschauung von dem rein geistigen Wesen Gottes entsprechende; ihre Folge aber ist, dass dem äusseren Opfercultus auch nur ein relativer Werth für die Verehrung Gottes beigelegt werden darf, weil und soweit er eben Ausdruck, Form und Mittel einer rechten Gebetsverehrung ist. Diesem einen bedeutsamen Ausspruche Jesu treten ergänzend die Worte zur Seite, mit denen er seine Jünger in Schutz genommen hat, als sie wegen des Aehrenausraufens am Sabbath von den Pharisäern des unerlaubten Verhaltens beschuldigt wurden (Mc. 2, 23 ff.). Er hat zuerst daran erinnert, dass doch auch David, als er sich in Noth befand, mit seiner Begleitung die sonst nur den Priestern zustehenden Schaubrote im Gotteshause gegessen habe; denn schon dieses Verfahren des David, der doch ein anerkannter Zeuge alttestamentlicher Frömmigkeit war, sollte erkennen lassen, dass die Cultusordnung nicht eine absolut unüberschreitbare Schranke für den Frommen darstelle (V. 25 f.; vgl. Mt. 12, 5, wo die gesetzmässige Thätigkeit der Priester am Sabbath als Beweis dafür geltend gemacht wird, dass die Pflicht der Arbeitsenthaltung am Sabbath keine absolute sei). Er hat dann aber einen Grundsatz hinzugefügt, welcher positiv den Sinn und Zweck der Anordnung des Sabbaths feststellt und damit zugleich den Grund und das Mass der Pflicht zur Beobachtung dieser Ordnung vorzeichnet: „der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen" (V. 27). D. h. die göttliche Ordnung, dass der siebente Tag der geweihte Tag der Ruhe sei, hat nicht deshalb

Bestand und Werth, weil etwa dieser Tag an sich einen Vorzug hätte vor anderen Tagen und weil die Enthaltung von der Arbeit an ihm etwas an sich Gottgefälliges wäre, so dass deshalb die Menschen sich unter allen Umständen in den Dienst der Aufrechterhaltung dieser Sabbathsordnung stellen müssten; sondern der Sabbath ist von Gott verordnet zum Dienste des Menschen, als ein Mittel für die Zwecke des Menschen, natürlich nicht für seine selbstsüchtigen, schlechten, gottfeindlichen Zwecke, sondern für solche Zwecke, die dem Willen Gottes und deshalb auch dem wahren Heile des Menschen entsprechen. Als ein solcher Zweck des Menschen, zu dem der Sabbath dienen soll, ist die Anbetung Gottes zu betrachten, zu welcher dem Menschen eine besondere Zeit der Sammlung und Ruhe gelassen und zu deren gemeinsamer Vollziehung ihm eine besondere Gelegenheit gegeben sein soll. Wir dürfen im Sinne Jesu, welcher in den vorangehenden Worten selbst die vorliegende Frage des Rechtes zur Verletzung der Sabbathsordnung nach Analogie des Falles einer berechtigten Uebertretung einer anderen cultischen Ordnung hat beurtheilt wissen wollen, nun auch diese seine positive Aussage über die Bestimmung und Geltung des Sabbaths zu einem Urtheile über die Bestimmung und Geltung der äusseren cultischen Ordnungen im Allgemeinen erweitern. Sie alle sind nicht um ihrer selbst willen da, als verlangte Gott gerade diese bestimmten äusseren Formen der Verehrung, so dass die Menschen unbedingt dieselben üben müssten; sondern sie alle sind um des Menschen willen da, um ihm Formen, Mittel und Hülfen zu sein für das, was seinen eigentlichen Zweck bildet und was zu seinem Heile gereicht, d. h. für die Verehrung Gottes in Erfüllung seines Willens.

Aus dieser Beurtheilung musste sich Jesu ein Bewusstsein innerer Freiheit den cultischen Handlungen und Ordnungen gegenüber ergeben, wie es die Juden nicht besassen. „Also Herr ist des Menschen Sohn auch über den Sabbath“: so lautet die Folgerung, welche er selbst aus jenem Grundsatze über die Bestimmung des Sabbaths gezogen hat (Mc. 2, 28). Aus dem gleichen Bewusstsein heraus hat er, als die Tempelsteuer von ihm begehrt wurde, dem Petrus die Frage vorgelegt: „von wem nehmen die Könige auf Erden Abgaben und Zins? von ihren

Söhnen oder von den Fremden?“ und auf die Antwort des Petrus: „von den Fremden“ hinzugefügt: „also sind die Söhne frei“ (Mt. 17, 25 f.). Innerlich hat er also sich, aber ebenso auch seine Jünger, nicht gebunden gefühlt durch die gesetzliche jüdische Cultusordnung und nicht verpflichtet zu ihrer Unterstützung und Aufrechterhaltung, weil er wohl erkannte, dass sie im Ganzen nur einer Knechtsstellung Gott gegenüber, nicht aber der Stellung und dem Bewusstsein der Söhne des himmlischen Vaters entsprechend war. Er hat zwar, wie er jene Tempelsteuer entrichtet hat, „um ihnen kein Aergerniss zu geben“ (V. 27), so sich auch sonst mit seinen Jüngern den bestehenden cultischen Ordnungen angeschlossen. Aber er hat doch sein Bewusstsein innerer Freiheit diesen Ordnungen gegenüber, sein Herrenrecht, sie nach seinen Zwecken zu gebrauchen und sich nicht knechtisch in ihren Dienst stellen zu brauchen, daran bewährt, dass er sie dann ausser Acht setzte, wenn sie unter gegebenen Umständen seinem Zwecke, den Willen Gottes recht zu erfüllen, hinderlich gewesen wären. Dass er speciell die Erweisung barmherziger Liebe als eine solche von Gott gesetzte Aufgabe des Menschen betrachtete, welche wichtiger sei als die cultischen Leistungen und welche deshalb dazu berechtige und verpflichte, eventuell die cultischen Leistungen zu unterlassen, werden wir nachher noch besonders zu besprechen Gelegenheit haben. So hat er die Sabbathsruhe zu Gunsten werkthätiger barmherziger Liebe unterbrechen zu dürfen gewusst, ohne den Anstoss zu scheuen, welchen er hierdurch den Pharisäern und Schriftgelehrten bereitete. Er ist dem Vorwurfe der Pharisäer, dass er die Sabbathspflicht verletze, nicht nur begegnet mit dem Hinweise auf die heuchlerische Art dieses ihres Sabbatheifers, da sie, welche die den Mitmenschen gebrachte Hülfe am Sabbath mit Entrüstung als unfromm verwarfen, sich doch nicht scheuten, eine gleiche Hülfe am Sabbath ihrem Vieh zu bringen, wo es sich um die Wahrnehmung ihres eigenen Interesses handelte (Lc. 13, 10—17; 14, 1—6), sondern er hat auch der ganzen Frage danach, was am Sabbath zu thun erlaubt sei, dadurch eine neue Wendung gegeben und auf ihre richtige Beantwortung, welche nur ein verhärtetes Gewissen schuldig bleiben konnte, hingeleitet, dass er sie so formulirte: „ist es

erlaubt, am Sabbath Gutes zu thun oder Böses zu thun, Leben zu retten oder zu tödten?" (Mc. 3, 4). Für die jüdisch-pharisäische Anschauungsweise lautete die Frage ganz anders, nämlich: ist es erlaubt am Sabbath eine Arbeit von bestimmter äusserer Grösse zu thun und wie gross darf vielleicht noch ein erlaubtes Handeln am Sabbath sein? Aber auf diese Fragstellung hat sich Jesus nicht eingelassen. Nicht die äussere Grösse, sondern nur die sittliche Art des Handelns kann nach seiner Anschauung den Werth oder Unwerth des Handelns, seine Zulässigkeit oder sein Verbotensein auch am Sabbath bestimmen; das gute, dem Willen Gottes entsprechende, dem Heile der anderen Menschen dienende Verhalten ist immer, auch am Sabbath, zu üben, und die Unterlassung dieses pflichtmässigen Guthandelns am Sabbath ist ein unerlaubtes Bösehandeln.

Wir können jetzt unsere nach den Matthäuslogia und dem Marcusevangelium angestellten Erörterungen darüber, worin Jesus das direct Gott gegenüber zu erweisende Gerechtigkeitsverhalten bestehend gedacht habe, folgendermassen zusammenfassen. Jesus hat eine innerliche Liebe zu Gott gefordert, welche sich zuerst, der übergeordneten Vaterstellung Gottes entsprechend, in unbedingtem Vertrauen auf seine Heilsgaben darstellen muss; er hat ein Beten zu Gott gefordert, welches ganz von Vertrauen auf Gott getragen sein muss; er hat die äusseren ceremonialen und cultischen Handlungen und Ordnungen insoweit gelten lassen, als sie Formen und Mittel rechter Gebetsverehrung Gottes sein konnten und wollten; er hat ihnen aber eine Geltung und einen Werth, welche sie blos durch sich selbst haben sollten, abgesprochen und hat deshalb mit völliger innerer Freiheit sie ausser Acht lassen zu dürfen gewusst, soweit er sie unvereinbar fand mit einer solchen Bethätigung des frommen Verhaltens, welche sich auf Grund der Erkenntniss des väterlichen Liebeswillens Gottes als Pflicht für den Menschen ergiebt.

12. Dieses Ergebniss unserer bisherigen Betrachtung wird in keinem Punkte verändert, wenn wir die in den johanneischen Reden Jesu enthaltenen Lehren und Ermahnungen in Betreff des direct Gott gegenüber zu erweisenden Frömmigkeitsverhaltens hinzunehmen. Weil in diesen johanneischen Reden die gleiche Gottesanschauung waltet, wie in den synoptischen Reden Jesu, so wird auch die Art des frommen Verhaltens Gott gegenüber, welche zu der Art Gottes selbst passend gedacht werden muss, hier und dort übereinstimmend vorgestellt. Es sei zuerst daran erinnert, wie die johanneischen Abschiedsreden Jesu an seine Jünger durchzogen sind von Aufforderungen zum Vertrauen auf Gott und zum Gebete. Im Hinblick auf die bevorstehende Katastrophe, welche die Jünger noch nicht ahnen, welche Jesus selbst aber deutlich voraussieht, und im Hinblick auf die dann folgende Zeit des Alleinseins der Jünger und auf den Hass und die Verfolgungen der Welt, welche sie dann ebenso erfahren werden, wie jetzt ihr Meister, ermahnt sie Jesus, sich nicht erschrecken zu lassen und nicht feige zu werden, sondern auf Gott zu vertrauen (14, 1. 27; 16, 33), nicht zwar in der Erwartung, dass er ihnen irdisches Heil und irdische Errettung verschaffe, wohl aber in der Gewissheit, dass er für sie himmlische Wohnstätten bereit habe (14, 2 f.) und ihnen seinen Geist als Anwalt zur Belehrung und Unterstützung bei ihrem Kampfe mit der Welt senden werde (14, 16 f. 26; 16, 7 ff.). Und ebenso ermahnt er sie zum Bitten in seinem Namen, d. h. zu solchem Bitten, welches sie mit Berufung auf ihn, als seine Jünger, also auch mit Richtung auf das von ihm verkündigte Heil, vollziehen können, und verheisst ihnen für alle solche Gebete Erhörung, „auf dass ihre Freude vollkommen werde“ (14, 13 f.; 15, 16; 16, 23 f.). Freilich fordert er hier neben dem Vertrauen auf Gott auch zu einem Vertrauen auf ihn selbst (14, 1. 12) und zu einem Richten der Bitten an ihn selbst (14, 13 f.) auf: das entspricht der von Jesus in diesen johanneischen Reden durchweg für sich in Anspruch genommenen heilsvermittelnden messianischen Bedeutung, welche wir erst später zum besonderen Gegenstande unserer Betrachtung machen können. Dass diese messianische Vermittlung aber jedenfalls nicht in einem solchen Sinne gemeint ist, welcher eine Einschränkung des unmittelbar

auf Gott zu richtenden Vertrauens bedeutet, erhellt aus den ebenfalls in diesen Abschiedsreden enthaltenen Worten Jesu: „an jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, dass ich den Vater bitten werde euretwegen; denn der Vater selbst liebt euch“ (16, 26 f.). Der Gewissheit der Liebe Gottes entspricht ein unmittelbar auf Gott zu richtendes Vertrauen.

Einen schönen Ausdruck dieses Gottvertrauens in specieller Anwendung auf die irdische Berufsthätigkeit und auf die Gefahren, welche dem Menschen bei seiner Berufsarbeit drohen, enthält dann das Parabelwort, mit welchem nach der johanneischen Quelle Jesus seinen Jüngern geantwortet hat, als er auf die Meldung von der Krankheit des Lazarus nach Judäa sich begeben wollte und seine Jünger ihn davon zurückzuhalten suchten, weil ihn die Judäer eben hätten steinigen wollen: „sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn Einer am Tage wandelt, stösst er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn Einer aber in der Nacht wandelt, stösst er an, weil das Licht nicht bei ihm ist“ (11, 9 f.). Der Sinn dieses Gleichnissspruches ist, dass wer sich innerhalb seiner von Gott gegebenen Berufsaufgabe bewegt, beim Vollzuge derselben bis zu der Erfüllung ihres von Gott gesetzten Masses keinen Schaden erleiden kann, weil er unter der schützenden Leitung Gottes steht, während derjenige, welcher sich ausserhalb der von Gott gewiesenen Wirksamkeit bewegt, Schaden erleiden muss, weil ihm Gottes Schutz nicht beisteht [1]). Dieses Urtheil des Gottvertrauens will Jesus in dem

[1]) Man darf diesen Gleichnissspruch nicht in allegorisirender Weise unter Gleichsetzung der Tageszeit mit der Berufs z e i t ausdeuten. Man kommt bei dieser Deutung zu keinem befriedigenden Sinne. Denn gewiss hat Jesus nicht ohne weitere Bedingung den Grundsatz aufstellen wollen, dass der Mensch, solange seine Berufszeit währe, nicht anstossen, d. h. keinen Schaden und Untergang erleiden könne. Nur wenn der Mensch sich während seiner Berufs z e i t auch wirklich in seiner Berufs-a u f g a b e bewegt, kann er auf das Gesichertsein vor solchem Anstossen vertrauen. Vollends aber würde es kein sinnvoller Gedanke sein, dass der Mensch bei einem Wandeln ausserhalb seiner Berufszeit, d. h. nach dem irdischen Leben, welches doch als Ganzes die Zeit des irdischen Berufes ausmacht, anstossen werde. Nothwendig ist vielmehr der Gleichnissspruch auf die Berufs a u f g a b e in der oben angegebenen

vorliegenden Falle mit Bezug auf sich selbst angewandt wissen; aber das Urtheil selbst ist doch ein allgemeines, nicht nur für ihn, sondern für alle Menschen gültiges. In diesem Urtheile ist eine eigenthümliche, werthvolle Ergänzung und Erklärung für die sonst von Jesus gegebenen allgemeinen Aufforderungen zum unbedingten Vertrauen und Verheissungen einer sicheren Erlangung aller vertrauensvoll erstrebten und erbetenen Güter ausgesprochen, nämlich diese immer von Jesus vorausgesetzte Bedingung, dass der Mensch „am Tage wandle" und dass „das Licht bei ihm sei", d. h. dass er sich mit seinem Wollen und Thun auf dem von Gott gewiesenen Gebiete bewege und sich durch den ihm kundgegebenen göttlichen Willen erleuchten lasse.

Auch über das cultische Frömmigkeitsverhalten der Juden finden wir in den johanneischen Reden Jesu solche Aussprüche, welche in einem unmittelbar bestätigenden und ergänzenden Verhältnisse zu den aus den anderen evangelischen Berichten zu entnehmenden Anschauungen Jesu über diesen Punkt stehen. Zuerst kommt der Ausspruch an die Samariterin in Betracht, welche sein Urtheil darüber hören wollte, ob Jerusalem oder der Garizim die rechte Stätte der Anbetung Gottes sei: „glaube mir, Weib, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem

Weise anzuwenden. Freilich ergiebt sich bei dieser Anwendung zwischen den in der Parabel erzählten Verhältnissen und denjenigen, auf welche die Anwendung gelten soll, die Unähnlichkeit, dass das nicht zur Berufsaufgabe gehörige Verhalten nicht ebenso erst nach vollendeter Berufsaufgabe eintreten kann, wie das Wandeln bei Nacht erst nach vollendeter Tageszeit; sondern das dem Wandeln bei Nacht zu vergleichende Verhalten, bei welchem man anstösst, ist ein solches Verhalten, welches man während der gegebenen Berufszeit, aber unter Vernachlässigung seiner Berufsaufgabe übt. Diese Unähnlichkeit kann aber dann, wenn man weiss, dass es bei allen Parabeln Jesu nicht auf allegorisirende Ausdeutung, sondern auf ein einziges tertium comparationis ankommt, durchaus keine Schwierigkeit machen. Auch ist die nachdrückliche Anfangsfrage Jesu: „sind nicht zwölf Stunden des Tages?" bei unserer Erklärung nicht bedeutungslos. Jesus will hervorheben, dass wie die Tageszeit ihr bestimmtes Mass hat, während dessen man sicher auf das Licht und auf das Nichtanstossen rechnen kann, so auch die Berufsaufgabe des Menschen ihr bestimmtes von Gott gegebenes Mass hat, welches man unter dem göttlichen Schutze erfüllen zu können sicher vertrauen darf.

Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet. — — Es kommt die Stunde und sie ist jetzt, wo die wahrhaften Anbeter den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten werden; denn der Vater verlangt solche Anbeter. Gott ist Geist und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten" (4, 21 u. 23 f.). Aus der geistigen Art Gottes und der Geistigkeit, welche demgemäss das echte Wesen der anbetenden Verehrung Gottes ausmachen muss, folgert Jesus, dass die rechte Verehrung Gottes nicht an einen bestimmten Ort allein oder vorzugsweise gebunden sein könne. Er spricht die Gewissheit aus, dass in der neuen Periode, deren Bestand er jetzt schon durch seine Verkündigung vom Reiche Gottes begründet, die vollkommene Gotteserkenntniss auch zu einer Aufhebung der beschränkenden Formen der Gottesverehrung führen wird, welchen die jüdische Vorstellung eine absolute und unvergängliche Geltung beilegte. Dies ist ein grossartiger Ausdruck derselben klaren Erkenntniss, dass die äusseren cultischen Handlungen und Ordnungen nicht an sich selbst Werth haben und dass der Begründer des Reiches Gottes Freiheit und Herrschergewalt gegenüber diesen Cultusformen habe, welche uns aus jenen synoptischen Aeusserungen Jesu, dass der Tempel zum Bethause bestimmt sei und dass der Menschensohn Herr sei auch über den Sabbath, entgegengeklungen ist. Und wie Jesus nach den synoptischen Berichten sein Freiheitsbewusstsein gegenüber den äusseren cultischen Ordnungen praktisch darin bethätigt hat, dass er die von den Pharisäern für unantastbar gehaltene Sabbathsruhe zu Gunsten der Erweisung werkthätiger Liebe unterbrochen hat, so ist uns auch in der johanneischen Quelle eine gleiche Bethätigung dieser Freiheit Jesu überliefert und zwar mit solchen speciellen Rechtfertigungsworten, welche mit den leitenden Gedanken der synoptischen Rechtfertigungen Jesu für seine Sabbathsheilungen zusammentreffen (5, 1—17; 7, 15—24)[1]. Jesus erklärt, dass wie sein Vater trotz der Sabbathsruhe, in welche er nach Vollendung

[1]) Ueber den ursprünglichen Zusammenhang des Redestückes Joh. 7, 15—24 mit der Sabbathsheilung und der Rede von Cap. 5 und über die ursprüngliche Gestalt, welche die Erzählung von der Sabbathsheilung 5, 1—16 gehabt haben muss, um die rechte Voraussetzung zu den Worten Jesu 5, 17 und 7, 21 ff. zu bilden, vgl. I, S. 228 ff. u. 266 f.

der Schöpfung eingetreten sei, doch bis in die Gegenwart thätig sei, so auch er, der Sohn, sich thätig erweise (5, 17). Die Gottesanschauung ist bei Jesus massgebend für seine Anschauung von dem rechten frommen Verhalten, sie enthält für ihn das entscheidende Princip, aus welchem er das gültige Gottesgesetz herleitet und nach welchem er die überlieferte Gesetzlichkeit kritisirt. Aus seiner Gewissheit, dass Gott nicht in möglichster Abgezogenheit von der Welt, sondern vielmehr in lebendiger, stetiger Liebeswirksamkeit auf die Welt vorzustellen sei, folgert er demgemäss, dass ein Thun und Wirken auch am Sabbath das dem Willen Gottes entsprechende Verhalten des Menschen, der sich als Sohn Gottes fühlt, sein müsse. Die jüdische Vorstellung, dass die Arbeit als solche, die praktische Bethätigung in der Welt, am Sabbath etwas Profanirendes für den Menschen sei, fand in seiner Gottesanschauung keine Begründung. Für ihn kam nur in Betracht, ob die Thätigkeit am Sabbath, die wegen ihrer allgemeinen Eigenschaft als Thätigkeit nichts verbotenes sein konnte, auch ihrer besonderen Art nach eine richtige, zu dem Wirken und dem Willen Gottes stimmende war. Wie er durch seine Frage Mc. 3, 4 auf das Urtheil hinleitete, dass Gutes zu erweisen und Leben zu retten auch am Sabbath eine erlaubte und pflichtmässige Thätigkeit sein müsse, ebenso hat er hier in dem johanneischen Redestücke die zum Wohle des anderen Menschen dienende Liebesart seines Thuns als Grund für die Berechtigung dieses Thuns am Sabbath geltend gemacht. Wenn doch auch das mosaische Gesetz die Vornahme der Beschneidung am Sabbath gestattet und dadurch anzeigt, dass die Forderung der Sabbathsruhe keine absolute und in allen Fällen gültige ist, sondern da eine Ausnahme erleiden kann, wo es sich um ein Thun handelt, welches einem andern Menschen zu Gute kommen soll: wie sollte nicht einer gerechten, nicht das Aeussere der Sache, sondern ihre wahre Bedeutung in Betracht ziehenden Beurtheilung sein Liebeshandeln am Sabbath als berechtigt und pflichtmässig erscheinen, wo er nicht einem einzelnen Gliede eines Menschen Reinigung gebracht hat (wie es in der Beschneidung geschieht), sondern einen ganzen Menschen gesund gemacht hat (7, 22—24)?

Endlich ist noch auf den Ausspruch zu verweisen, mit

welchem Jesus nach der johanneischen Quelle bei der Tempelreinigung die Frage der Juden nach einem Beglaubigungszeichen für das Recht zu solchem Thun beantwortet hat: „brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten" (2, 19). Hier spricht sich das stolze Bewusstsein des Reformators aus, welcher einerseits sieht, wie der durch den Tempel in Jerusalem repräsentirte Bestand des gesetzlichen Cultus durch die Hierarchen selbst, welche die Hüter der rechten Gottesverehrung sein sollten, aber das Haus Gottes zum Kaufhause erniedrigt haben (V. 16), seiner Auflösung zugeführt wird, welcher andrerseits aber auch in sich selbst die Kraft fühlt, schöpferisch in kürzester Frist eine neue Form der Gottesverehrung herzustellen [1]). Inwiefern aber Jesus in diesem Ausspruche den neuen Tempel, den er aufrichten zu können behauptet, doch nicht als einen einfach anderen, sondern als eine Erneuerung eben dieses Tempels, den die Juden zerstören mögen, bezeichnet, ist von uns erst später zu erörtern, wo wir das Verhältniss, in welchem Jesus seine Lehre zu der alttestamentlichen Offenbarung stehend wusste, genauer betrachten werden.

13. Hier sei zum Abschlusse dieses Abschnittes nur noch ein kurzer Ausblick darauf gethan, wie sich in der apostolischen Gemeinde die Nachwirkung dieser von den evangelischen Quellen so einstimmig bezeugten grossartigen Lehre Jesu von der rechten Art der Gottesverehrung gezeigt hat. Der erste, aus dem Schoosse der Urgemeinde hervorgegangene Blutzeuge des Christenthums, Stephanus, hat unter der Anklage gestanden, er habe gesagt: „dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte (die Tempelstätte) zerstören und die Sitten ändern, welche uns Mose gegeben hat" (Act. 6, 14), und er hat selbst in der uns überlieferten Rede für den ihm zum Vorwurf gemachten Gedanken die Rechtfertigung durch den geschichtlichen Nachweis zu geben gesucht, dass in der That die Stätte des Tempels in Jerusalem nicht an sich und

[1]) Darüber, dass dies der richtige Sinn des Ausspruches ist, während die Deutung, welche der bearbeitende Evangelist in V. 21 gegeben hat, nicht als die dem Wortlaute und Sinne Jesu entsprechende gelten kann, vgl. I, S. 251 f.

nicht immer die Stätte der Gegenwart und Heilsoffenbarung Gottes gewesen sei [1]). In diesem Auftreten des Stephanus zeigt sich uns unmittelbar die Spur davon, wie machtvoll die innere Freiheit Jesu dem jüdischen Cultus gegenüber doch auch auf seine Jüngergemeinde eingewirkt hat. Auch wo sich seine Jünger im Allgemeinen noch in den Ordnungen und Schranken des jüdischen Cultus bewegten, ebenso wie ja Jesus selbst es gethan hatte, konnte bei ihnen doch mit grösserer oder geringerer Deutlichkeit das Bewusstsein durchbrechen, welches in einzelnen Aussprüchen Jesu seine bestimmte Anknüpfung und in der von Jesus gelehrten Gottesanschauung seine zureichenden Motive fand, dass diese cultischen Ordnungen und Schranken keine absolut und für immer gültigen seien und dass die Gemeinde der Jünger Jesu dieselben über kurz oder lang abthun werde. Hier ist nicht der Ort zu untersuchen, wie weit sich bei den Uraposteln die Spuren dieses Bewusstseins noch nachweisen lassen. Nur das dürfen wir sagen dass, wenn Paulus nachmals unter den Heiden als der Apostel des gläubigen Vertrauens auf Gott aufgetreten ist, eines Vertrauens, welches sich zunächst auf die sündenvergebende Gnade Gottes, dann aber auch auf die heilvolle Leitung des ganzen Lebens durch Gott und auf den Empfang aller göttlichen Gnadengüter bezieht, und wenn er die Geltung dieses Vertrauens vor Gott ganz unabhängig machte von dem Zusammenhange mit ceremonialer, cultischer Gesetzlichkeit, er hiermit nicht etwa seinerseits neue Gedanken dem Christenthume, wie es durch Jesus begründet war, hinzugefügt, sondern vielmehr nur die Gedanken aufgenommen und zur Durchführung gebracht hat, welche Jesus mit bewundernswerther Klarheit als die richtigen erkannt und als die zur zukünftigen praktischen Durchführung bestimmten vorausgesehen hatte.

C. Die Erweisung der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen.

14. In seiner Antwort auf die Frage nach dem ersten aller Gebote hat Jesus mit dem Gebote der Liebe zu Gott aus ganzem

[1]) Vgl. über diesen Sinn der Stephanusrede meine Bearbeitung des Meyer'schen Commentars über die Apostelgeschichte zu Cap. 7, 2.

Innern das zweite Gebot verknüpft: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mc. 12, 31). Das Neue und Bedeutsame dieser Antwort lag in der über die gestellte Frage hinausgehenden Anfügung dieses zweiten Gebotes, welches doch weder im mosaischen Gesetzbuche unmittelbar neben jenem ersten Gebote der Liebe zu Gott stand, noch auch nach dem Bewusstsein der Juden auf einer gleich hohen Stufe mit diesem zusammenstand. Jesus wollte seinerseits aber die enge und nothwendige Zusammengehörigkeit der beiden Gebote nachdrücklich hervorheben und die Vorstellung von einer blos untergeordneten Bedeutung der auf das Verhalten gegen die Mitmenschen bezüglichen Gebote Gottes mit möglichster Bestimmtheit ausschliessen. Gewiss hat er nun auch diese beiden zusammengestellten Gebote der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten nicht in dem Sinne als die ersten aller Gebote bezeichnen wollen, als ständen sie an der Spitze einer Reihe, deren weitere Glieder sich an diese beiden Anfangsglieder mit selbständiger Bedeutung, nur mit geringerem Werthe, anschlössen; sondern er hat in jenen beiden Geboten eine Zusammenfassung des ganzen Gottesgesetzes zu geben gewusst, so dass sie also deshalb die ersten aller sind, weil sie die umfassendsten sind, welche den wesentlichen Kern aller übrigen bezeichnen und zu welchen sich alle übrigen als Ausführungen verhalten. So liegt in dieser Antwort Jesu indirect eine sehr charakteristische Correctur der Fragstellung. Denn die Frage war hervorgegangen aus dem Interesse der Schriftgelehrsamkeit, unter der grossen Summe von Geboten das oberste zu wissen, dessen Befolgung der Beobachtung der geringeren anderen vorangehen müsse. Jesus aber antwortet mit dem Hinweise auf ein solches Doppelgebot, welches in seiner Allgemeinheit eine Deutung des ganzen Gesetzes giebt, und er fordert, dass dieses Ganze des Gesetzes erfüllt werde.

Wir müssen den Nachdruck, welchen Jesus darauf gelegt hat, dass das Gebot der Liebe zum Nächsten als ein wesentlicher und nicht zurücksetzbarer Bestandtheil des Gottesgesetzes betrachtet werde, aus dem Gegensatze gegen die im pharisäischen Judenthume vorwaltende Tendenz, die cultischen und ceremonialen Leistungen vor den sittlichen Pflichtleistungen gegen die

Mitmenschen voranzustellen, würdigen [1]). Der äusserlichen Betrachtungsweise erschienen diese letzteren Leistungen, wenn sie auch auf Gottesbefehl beruhten, doch eben nur als ein Dienst gegen Menschen, während jene cultischen und ceremonialen Leistungen unmittelbar den Gottesdienst ausmachten und als solche den Vorrang haben müssten. Diese Beurtheilung hat Jesus wiederholt an den Pharisäern und Schriftgelehrten gerügt. Er hat ihnen vorgeworfen, dass sie, unter Hintansetzung des Gottesgebotes hinter ihre selbsterdachte Ueberlieferung, den höheren Werth der cultischen Leistung vor der Erfüllung der Kindespflicht gegen die Eltern behaupteten, indem sie lehrten, es sei besser den den Eltern gebührenden Unterstützungsbetrag zum Opfer zu bestimmen, als ihn zur thätlichen Erweisung der kindlichen Ehrfurcht gegen die Eltern zu verwenden (Mc. 7, 9—13). Ebenso hat er ihnen vorgehalten, dass sie das Aeussere von Becher und Schüssel reinigten, während das Innere dieser Gefässe von Raub und Unmässigkeit strotze (Mt. 23, 25), d. h. dass sie bei der Zurichtung der Speisen die ceremonialen Forderungen zur Wahrung der levitischen Reinheit genau beobachteten, aber die sittliche Verunreinigung durch unrechtmässigen Erwerb der Speisen und durch Bestimmung derselben zur Unmässigkeit nicht scheuten [2]); ferner, dass sie Münze, Dill und Kümmel

[1]) Vgl. oben S. 25 f.

[2]) Man darf meines Erachtens nicht mit Weiss (Matthäusev. S. 493) sagen, dass unter der *ἀκρασία* hier nur die Unenthaltsamkeit beim Erwerbe der Speisen durch Verletzung des Eigenthumes Anderer verstanden werden könne. Denn dann wäre die *ἀκρασία* von der daneben stehenden *ἁρπαγή* sachlich nicht zu unterscheiden, während in ihr ein sachlich neues und bedeutsames Moment hervorgehoben ist, wenn die Unmässigkeit des Gebrauches neben der Unredlichkeit des Erwerbes gemeint ist. Sofern der unmässige Gebrauch doch schon als vorher gedachter Zweck die Füllung der Schüsseln bedingt, kann es ganz wohl heissen, dass das Vollsein der Schüsseln aus dieser Unmässigkeit herrührt. Dass der Inhalt der Schüsseln selbst als durch den Raub und die Unmässigkeit verunreinigt, beziehungsweise als Object der nothwendigen Reinigung durch Fernhaltung jener Unsittlichkeit bezeichnet wird (V. 26), ist natürlich nur eine übertragene, uneigentliche Ausdrucksweise, um diese sittliche Unreinheit und Reinheit jener ceremonialen, welche als an den Speisen selbst haftend vorgestellt wird, formell ganz analog zu machen. Das eigentlich Verunreinigte beziehungsweise Rein-

verzehnteten, also die Abgaben zu Gunsten des Tempelcultus auf's Peinlichste entrichteten, aber das Schwerere vom Gesetze, das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue, unterliessen, so die Mücke abseihend, aber das Kameel verschluckend (Mt. 23, 23 f.). Für die Anschauung Jesu waren die sittlichen Pflichtleistungen gegen die Mitmenschen im Vergleiche mit den cultischen und ceremonialen Leistungen nicht die geringeren und minderwerthigen, sondern die gewichtigeren und dringenderen. Denn er wusste einerseits, dass die äusseren cultischen und ceremonialen Formen und Ordnungen doch nur einen bedingten Werth für die Verehrung des geistigen Gottes hätten und nicht als solche um ihrer selbst willen werthvoll und nothwendig seien; und er wusste andrerseits, dass die Erweisung werkthätiger Liebe gegen die Menschen unmittelbar dem Wesen und Willen des himmlischen Vaters adäquat sei. Deshalb erklärte er, dass die Liebesübung etwas Grösseres sei als die Cultusleistung, gemäss dem Worte Gottes beim Propheten (Hos. 6, 6): „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (Mt. 12, 6 f.)[1], und forderte er, dass man praktisch die Erfüllung der Liebespflicht der cultischen und ceremonialen Bethätigung vorangehen lasse (Mt. 5, 23 f.). Das, was für seine Anschauung der Liebe zum Nächsten überzuordnen ist, ist nicht der äussere Cultus, sondern die innere Liebe zu Gott, die sich im aufrichtigen Vertrauen und Gebete bewährt; aber dieses innerliche Verhalten Gott gegenüber kann nicht ebenso wie die äusseren cultischen und ceremonialen Leistungen mit der von Gott geforderten Liebe zu den Menschen in Con-

zuhaltende ist im Sinne Jesu die Gesinnung des Menschen selbst (vgl. Mc. 7, 20—23). Der Ausspruch Jesu V. 26: „blinder Pharisäer, reinige zuerst das Innere des Bechers, damit auch sein Aeusseres rein werde,“ ist so zu verstehen, dass die Entfernung der Unsittlichkeit vom Erwerbe und Gebrauche der Speisen dazu dienen soll, die ceremoniale äussere Reinigung der Gefässe erst zu einer wirksamen, den beabsichtigten Zweck erreichenden zu machen. Der Sinn ist nicht, dass jene sittliche Reinigung diese ceromoniale äussere überflüssig mache; denn hiergegen spricht der Begriff *πρῶτον* neben *καθάρισον*. Andrerseits darf auch die bezeichnete Zweckbeziehung der einen Reinigung auf die andere nicht bei der Deutung ausser Acht gelassen werden.

[1]) Ueber den ursprünglichen Zusammenhang und Sinn dieser Logiastelle vgl. meine Darlegung zu Log. § 43. I, S. 177 f.

flicte gerathen. Der Schriftgelehrte, dessen Frage Jesus mit dem Hinweise auf das Gebot der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten beantwortete, hat es sehr wohl verstanden, dass die enge Heranziehung dieses Gebotes der Nächstenliebe an das erste Gebot der Liebe zu Gott von Jesus in einem gegensätzlichen Sinne gegen die Voranstellung der cultischen und ceremonialen Pflichten gemeint war. Seine verständnissvolle, zustimmende Erwiderung, dass in der That die Liebe zum Nächsten viel grösser sei als alle Brandopfer und Schlachtopfer, hat Jesus mit dem auszeichnenden Worte anerkannt: „du bist nicht fern von dem Reiche Gottes!“ (Mc. 12, 33 f.). Wir ersehen daraus, wie wichtig und charakteristisch für die rechte Auffassung vom Reiche Gottes Jesu selbst dieser Punkt seiner Lehre: die Werthschätzung des sittlichen Liebesverhaltens gegen die Menschen als Erfüllung einer allen cultischen und ceremonialen Gesetzen übergeordneten Forderung Gottes, erschienen ist. Denn ihm war bewusst, dass dieser Lehrpunkt in unmittelbarer Wechselbeziehung mit derjenigen Anschauung von dem Wesen Gottes stand, welche er als die richtige und für das Reich Gottes massgebende erkannt hatte.

15. Jesus fand das innerlich verpflichtende Motiv für die Liebe, welche die Menschen einander zu erweisen haben, in der väterlichen Liebe Gottes gegen die Menschen. Weil Gott selbst von Liebeswillen gegen die Menschen erfüllt ist, hat er Gefallen daran, dass die Menschen sich auch einander lieben, und bildet diese Liebe ein nothwendiges Verhalten derer, welche die rechten Söhne des himmlischen Vaters sein wollen. So ist aber auch die Art und Intensität der Liebe Gottes zu den Menschen massgebend für die Art und Intensität der von ihnen geforderten Liebe zu einander. Weil Gott in väterlicher Weise zuvorkommende und vergebende Liebe übt, sind auch die Menschen verpflichtet nicht nur zur Liebe gegenüber denen, von welchen sie selbst Gutes erfahren oder zu erwarten haben, sondern auch zur zuvorkommenden und vergebenden Liebe an Fremden und an Feinden. Deutlich hat Jesus diesen Gedankenzusammenhang ausgesprochen innerhalb seiner grossen Rede über die Gerechtigkeit bei der Beurtheilung des früheren Gebotes: „du sollst deinen Nächsten lieben“, welchem die schriftgelehrte Ueberlieferung die

Folgerung hinzugefügt hatte: „und du sollst deinen Feind hassen“. Jesus sagt hiergegen: „liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, auf dass ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt. 5, 43—45). Auf denselben Gedankenzusammenhang hat er durch das Gleichniss von dem Knechte hingewiesen, welchem sein Herr aus Barmherzigkeit die grosse Schuld von zehntausend Talenten geschenkt hatte und welcher seinerseits doch keine Barmherzigkeit seinem Mitknechte zur Erlassung der geringfügigen Schuld erweisen wollte (Mt. 18, 23—35). Wer der vergebenden Liebe selbst bedürftig ist, sie für sich erstrebt und erlangt hat und so ihren Werth an sich selbst erfahren hat, der muss sich auch innerlich verpflichtet fühlen, eine gleiche Liebe nach Kräften an Anderen zu erweisen, welche derselben bedürfen. Jener Knecht im Gleichnisse hätte es wissen müssen, dass seine Unbarmherzigkeit gegen den Mitknecht nicht dem Sinne und Willen des Herrn entspräche, dessen Barmherzigkeit er selbst in Anspruch genommen hatte. Die dankbare Werthschätzung der erfahrenen Wohlthat hätte ihm einen Antrieb geben müssen, die barmherzige Gesinnung seines Herrn sich selbst anzueignen. So muss nach der Anschauung Jesu die Erinnerung der Menschen an die unermesslichen Gnadenerweisungen, welche sie selbst seitens Gottes erfahren haben, ihnen die Verpflichtung und den Trieb geben, eine gleiche zuvorkommende und vergebende Liebesgesinnung gegen ihre Mitmenschen zu bewähren.

Wir müssen in diesem von Jesus geltend gemachten religiösen Motive der geforderten Liebe zu den Menschen, welches die Voraussetzung dafür bietet, dass die höchste, unbeschränkte Liebesbethätigung, und zwar gerade auch die neu anknüpfende oder wieder anknüpfende Liebeserweisung, wo irdisch verpflichtende Beziehungen nicht vorhanden oder unrechtmässig gelöst worden sind, als eine unbedingte Pflicht beurtheilt und empfunden wird, den entscheidenden, epochemachenden Fortschritt anerkennen, welchen Jesus hinsichtlich dieser ethischen Seite seiner Lehre über die vorangehende alttestamentliche und jüdische, und überhaupt über jede andere religiöse und philosophische Erklärung und Begründung der Liebespflicht hinaus

gethan hat. Es ist nicht ganz richtig, das Wesentliche des Fortschritts Jesu in diesem Punkte seiner Lehre darin zu finden, dass, während das alttestamentliche und jüdische Liebesgebot sich auf den Nächsten im Sinne des jüdisches Volks- und Religionsgenossen bezogen habe, er der Liebespflicht eine universalistische Erweiterung auch mit Bezug auf diejenigen, welche nicht die „Nächsten" in diesem nationalen und religiösen Sinne seien, gegeben habe. Ohne Zweifel ist diese universalistische Erweiterung der Liebespflicht eine richtige Consequenz der allgemeinen Liebespflicht in der Art und Intensität, wie Jesus sie gelehrt hat. Allein er selbst hat diese Consequenz doch höchstens andeutend ausgesprochen; direct hervorgehoben und ausgeführt aber hat er nur die allgemeine Pflicht einer Liebe zu den anderen Menschen, welche nicht durch schon erfahrene oder weiterhin zu erwartende Erweisungen von Gutem seitens dieser Anderen bedingt und beschränkt sei, und die Anwendung dieses Pflichtgrundsatzes zunächst auf den privaten Verkehr gerade mit den jüdischen Volks- und Religionsgenossen. Die begründende Ausführung, welche Jesus seiner dem Gebote der Nächstenliebe und des Feindeshasses entgegengesetzten Forderung: „liebet eure Feinde u. s. w." hinzugefügt hat, zeigt deutlich, dass er hier zunächst an die Erweisung der zuvorkommenden Liebe in diesem privaten Verkehre gedacht hat: „denn wenn ihr liebet, die euch lieben, was habt ihr für Lohn (d. h. welchen Werth und deshalb welche lohnende Vergeltung erkennt Gott einem solchen Verhalten zu)? thun nicht auch die Zöllner so? Und wenn ihr eure Brüder allein grüsset, was thut ihr Ausserordentliches? thun nicht auch die Heiden dasselbe?" (Mt. 5, 46 f.). „Und wenn ihr denen leihet, von denen ihr es zu bekommen hoffet, was für Gnade (d. h. göttliches Wohlgefallen) habt ihr? Auch Sünder leihen Sündern, um das Gleiche wiederzubekommen" (Lc. 6, 34). Man darf nun nicht einwenden, dass die Pflicht der zuvorkommenden, barmherzigen Liebe gegenüber den israelitischen Volksgenossen und den im Lande wohnenden Fremdlingen und die Pflicht der vergebenden Liebe gegenüber dem privaten Feinde doch auch dem alttestamentlichen und jüdischen Bewusstsein nicht fremd gewesen sei, wie durch mannigfache Worte aus dem Alten Testament bezeugt werde (vgl. z. B. Ex. 23, 4 f. 9 ff.; Lev. 19, 9 f.

18. 33 f.; Deut. 10, 18 f.; 15, 7–11; 24, 17 ff.; Ps. 7, 5; 41, 2; Hiob 31, 16—22. 29—32; Prov. 20, 22; 24, 29; 25, 21 f.; Jes. 58, 6 ff.; Sach. 7, 9 f.). Denn wir dürfen die Neuheit und Bedeutsamkeit der Lehre Jesu an diesem Punkte überhaupt nicht darin suchen, dass er dem Liebesgebote eine bis dahin noch niemals ausgesprochene Anwendung und Erweiterung gegeben habe; nicht nur die angeführten alttestamentlichen Aeusserungen über die Liebeserweisungen gegen Wittwen und Waisen, gegen die Fremdlinge und auch gegen die Feinde, sondern auch Aeusserungen heidnischer Philosophen über die allgemeine Menschenliebe könnten als Beweise gegen die Originalität Jesu in dieser Beziehung geltend gemacht werden. Sondern das Neue und Wichtige der Lehre Jesu liegt hier darin, dass er dem Gebote der Liebe, und zwar speciell der zuvorkommenden und vergebenden Liebe, eine solche religiöse Begründung gegeben hat, durch welche diese Liebe erst zu einem ganz festen und nothwendigen Bestande in dem Pflichtbewusstsein des Menschen kommen konnte. Die Lehre Jesu von der Liebe verhält sich zu der alttestamentlichen gerade so wie, unserer früheren Betrachtung zufolge, seine Lehre vom Gottvertrauen zu der alttestamentlichen. Wie wir im Alten Testamente neben vielen schönen Aussprüchen des Vertrauens auf Gott doch auch eine Fülle von Aeusserungen der Verzagtheit Gott gegenüber finden, die der von Jesus gestellten Forderung des unbedingten Vertrauens nicht entsprechend sind, und wie wir den Grund hierfür darin erkennen müssen, dass die alttestamentliche Anschauung von dem Wesen und dem Heile Gottes doch noch nicht die volle Voraussetzung für das stetige und unbeschränkte Vertrauen auf Gott bietet, welches Jesus fordert: ebenso finden wir neben vielen alttestamentlichen Aufforderungen zur barmherzigen Liebe und zur Unterlassung der Vergeltung des Unrechts doch auch eine grosse Fülle von Aeusserungen des Rachewunsches gegen die Feinde, und zwar keineswegs nur gegen die Feinde des Volkes Israel im Ganzen und seiner Religion, vorgebracht in den Gebeten zu Gott, also durchaus nicht in dem Bewusstsein, eine dem Willen Gottes entgegengesetzte Stimmung zu hegen, — als deutlichste Beweise dafür, dass die alttestamentliche Gottesanschauung doch die Motive zu einer

solchen absoluten Liebesgesinnung auch gegenüber dem Feinde, wie Jesus sie fordert, noch nicht vollständig darbot. Man darf nicht sagen, die Verfasser der Rachepsalmen hätten sich doch nicht selbst an ihren Feinden gerächt, sondern eben Gott um die Rache an ihnen gebeten; denn hierdurch wird die Sache, auf die es nach Jesu Urtheil ankommt, nicht verändert. Jesus fordert, dass die innere Gesinnung frei sei von Hass und vielmehr erfüllt von Wohlwollen gegen den Anderen; er fordert deshalb, dass man gerade bete für die Verfolger (Mt. 5, 44); ein solches Beten für die Feinde aber ist den Gebeten um Rache und Vernichtung für die Feinde gerade entgegengesetzt. Wir dürfen behaupten, dass dem alttestamentlichen und jüdischen Bewusstsein die Voraussetzung dafür fehlte, die neu anknüpfende, zuvorkommende, vergebende Liebe nicht nur als ein von Gott gebotenes grosses, edelmüthiges und verdienstliches Thun zu beurtheilen, sondern auch als eine innere Pflicht zu empfinden. Es ist doch ein grosser Unterschied, ob man dem Feinde Wohlthat erweist, um ihm feurige Kohlen auf's Haupt zu sammeln, d. h. die Schamröthe in's Gesicht zu treiben (Prov. 25, 21 f.), oder ob man ihm vergiebt und wohlthut, weil man sich sonst selbst seiner Pflichtverletzung schämen müsste. Dem sittlichen Gewissen ist das paradoxe Urtheil, dass ein rein zuvorkommendes und vergebendes Liebesverhalten, welches seinem Begriffe nach nicht durch eine bestehende verpflichtende Gemeinschaft mit dem Anderen oder durch den verpflichtenden Empfang von Gütern durch ihn bedingt ist, doch ein unbedingt pflichtmässiges Verhalten sei, dessen Unterlassung eine Schuld involvire, keineswegs unmittelbar einleuchtend. Dieses Pflichtgefühl kann nur durch die Beziehung auf Gott, und zwar auf Gottes zuvorkommenden, vergebenden Liebeswillen gegen Einen selbst wie gegen die anderen Menschen geweckt werden. Für jenen Knecht, dem sein Herr die ungeheure Schuldsumme erlassen hatte, war das gnädige Erlassen der verhältnissmässig so geringen Schuld des Mitknechtes nicht mehr ein Act bewundernswerthen Edelsinnes, sondern ein selbstverständlicher Act sittlicher Verpflichtung. Das also ist das Grosse und Neue der Liebeslehre Jesu, dass er durch seine Predigt von der väterlichen Liebe Gottes, deren unermessliche Wohlthaten alle Menschen zur Grundlage ihres

Seins und ihres Heilstandes haben, das Bewusstsein einer inneren Verpflichtung zur zuvorkommenden und vergebenden Liebe ohne Schranken begründet hat, wie es eben nur bei dieser Gottesanschauung zu festem Bestande gebracht werden konnte.

16. Wenn wir im Sinne und Sprachgebrauche Jesu die Frage beantworten sollen, wem seine Jünger ihre Liebe zu erweisen schuldig sind, so müssen wir sagen: dem Bruder. Es erhellt schon aus unseren voranstehenden Erörterungen, dass der Begriff des Nächsten als ein zu enger nicht angewandt werden dürfte. Freilich wird in jener Antwort Jesu auf die Frage nach dem ersten aller Gebote der Nächste als derjenige genannt, dem man neben Gott Liebe zu erweisen habe (Mc. 12, 31). Aber hier war Jesus eben durch die Stellung der Frage dazu veranlasst, ein im alttestamentlichen Gesetze formulirtes Gebot zu bezeichnen, und der Grund, weshalb ihm gerade das Gebot Lev. 19, 18 besonders geeignet zur Aufnahme erschien, lag darin, dass hier das Moment hervorgehoben war, man müsse den anderen Menschen mit derselben Intensität lieben, wie sich selbst. Dagegen fand in dieser alttestamentlichen Formulirung die Frage, wer der andere Mensch sei, dem man diese intensive Liebe zu erweisen habe, doch noch nicht diejenige Antwort, welche ganz der Anschauung Jesu entsprach. Seine Aussage in der Rede über die Gerechtigkeit, wo er geflissentlich dem früheren Gebote der Nächstenliebe sein höheres Gebot der Feindesliebe gegenübergestellt hat (Mt. 5, 43 ff.), lässt hierüber keinen Zweifel.

Man pflegt nun freilich das von Jesus erzählte Beispiel vom barmherzigen Samariter zu der Folgerung zu verwerthen, dass im Sinne Jesu der Nächste nicht nur der israelitische Volks- und Religionsgenosse sei, sondern jeder fremde Mensch, welcher der helfenden Liebe bedürfe. Allein diese Folgerung aus jener Erzählung entspricht doch nicht genau der Anschauung Jesu, welche sich in seiner Schlussfrage ausspricht: „wer von diesen Dreien scheint dir Nächster dessen geworden zu sein, der unter die Räuber gefallen war?“ — worauf die Antwort lautet: „der, welcher die Barmherzigkeit an ihm erwies“ (Lc. 10, 36 f.). Allerdings ist es die offenbare Absicht Jesu bei dieser Erzählung,

den Schriftgelehrten, der ihn gefragt hatte: „wer ist mein Nächster?“ (V. 29) und der hierauf erwartet hatte, dass Jesus, wenn er sich nicht in nachweisbaren Widerspruch zu der alttestamentlichen Anschauungsweise setzen wolle, den israelitischen Volks- und Religionsgenossen als den Nächsten anerkennen werde, zu dem eigenen Zugeständnisse zu zwingen, dass der Begriff des Nächsten doch nicht auf den Israeliten eingeschränkt werden dürfe. Denn wo er ihm den Fall erzählt, wie ein in höchster Noth befindlicher Israelit von den hinzukommenden specifischen Vertretern der israelitischen Nation und Religion, dem Priester und dem Leviten, mitleidslos ohne Hülfe gelassen wird, während ihm der Samariter zuvorkommende und uneigennützige Hülfe gewährt, muss der Schriftgelehrte zugestehen, dass in diesem Falle doch der Samariter, welcher durch seine Barmherzigkeitsübung sich dem in Noth gerathenen Israeliten verbunden hat, hierdurch zum Nächsten desselben geworden ist und dass der israelitische Priester und Levit, welche sich ihres Stammes- und Religionsgenossen lieblos nicht angenommen haben, diesem nun ferner stehen, als jener Samariter. Wenn es sich also für den in der Noth gewesenen Israeliten fragen würde, an wem er die im Gesetze geforderte Nächstenliebe zu erweisen hätte, so könnte für ihn nicht die Regel gelten, dass der Nächste nur ein israelitischer Volks- und Religionsgenosse sei, sondern er müsste in erster Linie jenen Samariter, der an ihm Barmherzigkeit geübt hat, als seinen Nächsten anerkennen, den er wiederum zu lieben hat. Bei dieser Argumentation hat Jesus an dem allgemeinen und selbstverständlichen Begriffe des „Nächsten“ festgehalten, dass es eben ein Nahestehender ist im Gegensatze zu dem Fernstehenden und Fremden. Gegenüber der national beschränkten Deutung der Juden aber hat er gezeigt, dass ohne Rücksicht auf die Nationalität die praktische Liebeserweisung es ist, welche ein sittlich verpflichtendes Nächstenverhältniss begründet, und dass also, auch sofern nur das alttestamentliche Gebot gilt, den Nächsten zu lieben, die Liebespflicht doch eventuell auch Nichtisraeliten umfasst. Aber diese Erweiterung des Verständnisses der Nächstenliebe überbietet Jesus noch durch seine Forderung, dass seine Jünger nicht nur den Nächsten lieben sollen, mit dem sie in Gemeinschaft stehen und von dem sie Wohlthaten erfahren

haben, sondern auch den Fremden, der sie nicht grüsst, und den Feind, der ihnen Uebles zufügt. Sie sollen eine Liebe von der Art üben, wie sie jener barmherzige Samariter dem Israeliten erwies, der noch nicht sein Nächster, sondern ihm ganz fremd war, eine zuvorkommend anknüpfende Liebe, durch welche sie, wie jener Samariter, zu Nächsten des Anderen werden und so ein weiter verpflichtendes Gemeinschaftsverhältniss begründen [1]).

Der Begriff, mit welchem Jesus den anderen Menschen bezeichnet, sofern er Object für eine solche pflichtmässige Liebe ist, wie sie seine Jünger üben sollen, ist derjenige des Bruders (Mt. 5, 22—24; 7, 3—5; 18, 15. 21 f.. 35; 23, 8). Dieser Begriff ist dann in dem übertragenen Sinne gebraucht, welcher durch die Beziehung auf den religiösen Gedanken gewonnen wird, dass Gott der Vater der Menschen ist. Gemäss dieser Gedankenbeziehung sagt Jesus seinen Jüngern: „ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder; und Niemand auf der Erde sollt ihr euren Vater nennen; denn Einer ist euer Vater“ (Mt. 23, 8 f.). Jesus hat in seinen uns überlieferten Aussprüchen nirgends ausdrücklich eine universalistische Deutung dieser Bezeichnung der anderen

[1]) Es hat deshalb seinen ganz guten Grund, wenn die christliche Predigt die Erzählung vom barmherzigen Samariter immer dazu verwerthet, die Barmherzigkeitsthat des Samariters als Muster der christlichen Liebe hinzustellen, wie schon Lucas durch seinen hinzugefügten Schlusssatz: „gehe hin und thue desgleichen“ (V. 37 b) zu dieser Anwendung aufgefordert hat. Denn eine solche uneigennützige, zuvorkommende, an dem ganz fremden Hülfsbedürftigen zu erweisende Liebe muss allerdings der besondere Gegenstand der christlichen Belehrung und Ermahnung sein, während die Frage, wie umfassend der Begriff des Nächsten ist, für die Christen, welche ihre Liebe nicht auf den Nächsten beschränken dürfen, garnicht mehr dasselbe Interesse hat, wie für jenen jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit Jesu. Aber diese Erwägung darf uns doch nicht abhalten, bei der einfach geschichtlich-exegetischen Erklärung und Verwerthung dieser Erzählung Jesu anzuerkennen, dass es Jesu unter den gegebenen Verhältnissen nicht darauf ankam, die That des Samariters als Muster rechter Liebesleistung hinzustellen, sondern dass sie für ihn nur als Mittel in Betracht kam, um eine solche Situation in der Erzählung zu schaffen, bei welcher es dem fragenden Schriftgelehrten unmittelbar einleuchten musste, ein Nichtisraelit sei zum Nächsten eines Israeliten geworden. Vgl. zu Log. § 9. I, S. 93 ff.

Menschen als Brüder ausgesprochen. Aber wir können doch mit Bestimmtheit sagen, dass es seiner Anschauung ebenso wenig entsprechen würde, diesen Begriff auf die Mitgenossen des Reiches Gottes einzuschränken, wie ihn im Sinne der Juden, für welche der Begriff identisch mit ihrem Nächstenbegriffe sein konnte (vgl. Lev. 19, 16—18), nur auf die israelitischen Volks- und Religionsangehörigen zu beziehen. Sondern im Sinne Jesu sind Brüder alle diejenigen, deren Vater Gott ist [1]). Nun gilt freilich, dass die Menschen erst dadurch zu rechten Söhnen des himmlischen Vaters werden, dass sie seinen Willen erfüllen und sein ethisches Wesen sich aneignen (Mt. 5, 45) [2]). Dem entspricht es, dass Jesus in besonderem Sinne diejenigen als seine Brüder anerkennt, welche den Willen Gottes thun (Mc. 3, 35; vgl. Mt. 25, 40), und dass ebenso die Jünger Jesu weiterhin speciell die Mitgenossen der christlichen Gemeinde als ihre Brüder betrachtet und bezeichnet haben. Aber andrerseits gilt doch für das Bewusstsein Jesu auch, dass Gott vermöge seiner zuvorkommenden Liebe der Vater ist auch für diejenigen Menschen, welche sich noch nicht recht als seine Kinder verhalten. Und dieser Erkenntniss entspricht es, dass die Geltung der Bruderbezeichnung für den anderen Menschen nicht davon abhängig gesetzt wird, ob sich der andere Mensch als Glied des Reiches Gottes in rechter Gerechtigkeit bewährt. Es würde ohne Zweifel der Absicht Jesu durchaus zuwiderlaufen, wenn man an den

[1]) Weil der Begriff des Bruders im eigentlichen Sinne denjenigen bezeichnet, welcher mit einem Anderen von den gleichen irdischen Eltern abstammt, so kann er in weiterem Sinne zunächst den irdischen Geschlechts- oder Stammesverwandten bezeichnen. Wo Jesus den Begriff in diesem Sinne anwendet, kann er die gegen die „Brüder" erwiesene Freundlichkeit mit zu der Liebe zu dem Nächsten rechnen, welcher er die von ihm geforderte Liebe auch zum Feinde gegenüberstellt (Mt. 5, 47). Aber daraus folgt keineswegs, dass für Jesus die Begriffe „Bruder" und „Nächster" sich decken. Der Begriff des Bruders bekommt vielmehr bei Jesus da, wo er nicht im natürlichen, eigentlichen Sinne gebraucht ist (wie z. B. Mc. 10, 29 f.; 13, 12; Lc. 14, 12. 26) seine Bedeutung durch die religiöse Beziehung auf den himmlischen Vater und in dieser Bedeutung umfasst er dann nicht nur den Nächsten, sondern auch den Fremden und den Feind.

[2]) Vgl. oben S. 146 f.

oben angeführten Stellen, wo er das lieblose Schelten und Richten gegenüber dem Bruder verbietet und liebevolle Zurechtweisung und Vergebung für den sündigenden Bruder fordert, aus seiner Anwendung des Bruderbegriffes folgern wollte, dass er ein solches Liebesverhalten nur gegenüber den Mitgenossen des Reiches Gottes verlange, während die Berechtigung einer selbstsüchtigen und rachsüchtigen, unversöhnlichen und lieblosen Gesinnung und Verhaltungsweise gegenüber Anderen vorbehalten bleibe. Der Grund dafür, weshalb Jesus an diesen Stellen den Begriff des Bruders anwendet, liegt vielmehr nur darin, dass diese Bezeichnung ein die Forderung motivirendes Moment einschliesst. Wie bei den Aufforderungen Jesu zum unbedingten Vertrauen gegenüber Gott die Bezeichnung Gottes mit dem Vaternamen eine motivirende Bedeutung hat, ebenso ist auch bei den Aufforderungen zur vergebenden, das Böse mit Gutem vergeltenden Liebe die Anwendung des Brudernamens von motivirender Bedeutung. Denn der Bruder steht zum Bruder in einer solchen Gemeinschaftsbeziehung, welche das liebende Wohlwollen gegen ihn stetig und in unbeschränktem Masse zur natürlichen Pflicht macht. Die brüderliche Gemeinschaft aber, welche Jesus als Motiv für die Liebesübung in Betracht gezogen wissen will, ist nicht eine auf gemeinsamer *irdischer* Herkunft begründete, sondern sie beruht auf der gemeinsamen Herkunft *von Gott* und Bedingtheit durch den Liebeswillen Gottes.

17. Jesus giebt weder eine Definition des Begriffes der den anderen Menschen zu erweisenden Liebe noch eine systematische Darstellung der verschiedenen Formen, in denen sich die Liebe zu bethätigen hat. Aber aus seinen mannigfachen einzelnen Belehrungen und Ermahnungen bei verschiedenen Gelegenheiten können wir doch ein anschauliches Bild davon gewinnen, wie er das von seinen Jüngern geforderte Liebesverhalten im Allgemeinen und in charakteristischen besonderen Bethätigungen vorgestellt hat.

Zunächst verbietet er als Gegentheil der Liebe einerseits den gehässigen, Schaden und Verderben des Anderen wünschenden Zorn, auch wo er nicht in Thaten umgesetzt wird, sondern nur in der verborgenen Gesinnung wohnt oder sich in scheltenden und herabsetzenden Worten gegen den Anderen Luft macht

(Mt. 5, 22), andrerseits das selbstsüchtige Trachten danach, sich über die Anderen zu erheben, auch wo dieses Trachten sich nicht in grober Unterdrückung und Ausbeutung der Anderen, sondern in der feineren Gestalt des eitlen Suchens nach Gesehen- und Anerkanntwerden seitens der Menschen, nach Vorrang, Titeln und Ehren vor ihnen sich zeigt (Mc. 12, 38 f.; Mt. 23, 5 ff.). Dagegen fordert er von seinen Jüngern, dass sie sich selbst erniedrigen und den Anderen dienen. Als sie sich um ihren Vorrang streiten, sagt er ihnen: „wenn Einer Erster sein will, so soll er Letzter von Allen und Diener Aller sein“ (Mc. 9, 35). „Ihr wisst, dass die, welche als Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen und die Grossen unter ihnen sie vergewaltigen; so soll es aber bei euch nicht sein; sondern wer gross unter euch werden will, soll euer Diener sein und wer Erster von euch werden will, soll Knecht Aller sein; denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele“ (Mc. 10, 42—45; vgl. Mt. 23, 11). Nach dem Logiaberichte hat er beim letzten Mahle seinen Jüngern den Kelch gereicht, um ihnen ein Beispiel des Dienens zu geben mit den ermahnenden Worten: „der Grössere unter euch werde wie der Jüngere und der Vorsteher wie der Dienende. Denn wer ist grösser: der zu Tische Sitzende oder der Dienende? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende“ (Lc. 22, 26 f.) [1]. Das paradoxe Urtheil, welches im gemeinen Leben und Verkehre oft sich bewahrheitet, dass wer sich selbst erhöht, erniedrigt wird, und wer sich selbst erniedrigt, erhöht wird, soll für seine Jünger als eine Regel gelten, nach welcher sie ihr Streben und Handeln zu richten haben (Lc. 14, 7—11; Mt. 23, 12). Die Meinung Jesu ist bei allen diesen Aussagen nicht, dass seine Jünger die dienende Selbsterniedrigung nur als die Bedingung für eine zukünftige Erhöhung üben sollen, welche letztere dann das belohnende Aequivalent für die Erniedrigung bildete; sondern sie sollen in der dienenden Erniedrigung selbst ihre eigenthümliche Grösse suchen, eine Grösse nicht nach dem Massstabe der äusserlichen, irdischen Betrachtungsweise, wohl aber nach dem Massstabe der

[1]) Vgl. Log. § 39 b. I, S. 172 f.

Beurtheilung Gottes, welche deshalb allerdings auch nach dem irdischen Tode des Menschen, wo in dem weiteren Schicksale des Menschen die Schätzung Gottes ihren Ausdruck findet (vgl. Lc. 16, 15 u. 19ff.), in der Antheilnahme an dem himmlischen Heile hervortreten wird. Dieses Urtheil aber, dass die Grösse der Jünger in ihrer dienenden Erniedrigung bestehe und dass Erster unter ihnen der sei, welcher die umfassendsten Dienste leiste, fällt Jesus deshalb, weil er in der dienenden Erniedrigung das specifische Gerechtigkeitsverhalten sieht, welches zum Reiche Gottes gehört. Denn diese dienende Selbsterniedrigung ist identisch mit der Liebe zu den anderen Menschen. Jesus will mit seiner Aufforderung zur Selbsterniedrigung und zum Dienen nicht ein Verhalten einschärfen, welches noch neben der Liebe herginge, sondern will vielmehr eine Umschreibung der Liebesforderung geben, indem er diejenige Richtung des Wollens und Verhaltens betont, welche den charakteristischen Bestand des rechten Liebens ausmacht: dass man nicht an sich selbst denkt, nicht auf die eigene Erhebung, Vergrösserung und Bereicherung bedacht ist, sondern vielmehr zu Gunsten des Anderen wirkt, seinem Wohle sich dienstbar erweist und Opfer und Verzichte für ihn bringt [1]). Er meint nicht eine solche Selbsterniedrigung, welche man asketisch blos um ihrer selbst willen übte, ohne dass sie Jemandem zu Gute käme; sondern er meint eine solche Selbstverleugnung, welche man zu Diensten der anderen Menschen vollzieht. Und er meint nicht ein solches Dienen, welches in

[1]) Besonders ist hervorzuheben, dass dieses sich selbst Erniedrigen und Dienen, welches Jesus fordert, nicht zu verwechseln ist mit der Demuth. Die Demuth ist das Bewusstsein der Niedrigkeit, welches man Gott gegenüber hat, sofern man die Grösse der Liebe und heiligen Majestät Gottes und im Gegensatze dazu den ganz auf der Gnade Gottes beruhenden, verdienstlosen und schuldvollen eigenen Zustand erkennt; vgl. bei Jesus die Aufforderungen zu solcher Demuth: Lc. 17, 10; 18, 9—14; Mt. 11, 29. Von dieser Demuth Gott gegenüber ist das mit Selbstverleugnung zu übende Dienen den anderen Menschen gegenüber durchaus zu unterscheiden. Jene Demuth Gott gegenüber enthält zwar das Motiv der Verpflichtung zu dieser dienenden Liebe gegen die Menschen, in welcher man in schuldigem Gehorsam den Willen Gottes erfüllt, aber sie ist nicht identisch mit diesem Dienen.

äusserlicher Unterwerfung unter die Anderen und in äusserlicher Befolgung ihrer Wünsche und Gebote bestände; sondern er meint ein solches sich Dienstbarmachen gegen sie, bei welchem man freiwillig mit den eigenen Kräften und Mitteln ihr Wohl herzustellen und zu fördern sucht. Denn dieser Art ist das selbstverleugnende Dienen, welches er selbst geübt und geflissentlich seinen Jüngern als Beispiel der von ihnen zu übenden Selbsterniedrigung und Dienstleistung hingestellt hat (Mc. 10, 45).

Die selbstverleugnende, dienende Art der Liebe bethätigt sich darin, dass man dem Anderen zu geben, wohlzuthun, Freundlichkeit zu erweisen sucht, und zwar nicht nur da, wo man selbst Gutes erfahren hat oder wieder zu erfahren erwarten kann. „Geben ist seliger als nehmen" lautet der Ausspruch Jesu, an welchen nach Act. 20, 35 Paulus in Milet die ephesinischen Presbyter erinnert hat. „Dem, der dich bittet, gieb und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab", fordert Jesus (Mt. 5, 42), nicht in dem Sinne, dass man dem Bittenden alle, auch die verkehrten und nicht seinem wahren Wohle dienlichen Wünsche erfüllen solle, und ebensowenig in dem Sinne, dass man die ausgesprochenen Wünsche des Einen erfüllen solle, ohne auf die Liebespflichten, welche man gegen andere Menschen zu erfüllen hat, Rücksicht zu nehmen, — denn eine Befriedigung der geäusserten Bitten unter diesen Umständen würde gerade in Widerspruch zu der vollen Liebesgesinnung stehen, — wohl aber in dem Sinne, dass man dem Anderen das von ihm gewünschte Gute nicht versagen soll, nur um es egoistisch für sich zu behalten, sondern dass man von der Bereitwilligkeit erfüllt sein soll, mit den eigenen Mitteln und unter eigenen Verzichten die kundgegebenen Wünsche und Bedürfnisse des Anderen zu befriedigen. Aber auch nicht nur auf die Befriedigung fremder Wünsche und Bedürfnisse, sofern dieselben wirklich ausgesprochen werden, soll sich die dienstwillige Liebe richten, sondern auch auf die Erfüllung nicht laut gewordener Wünsche und auf die zuvorkommende Befriedigung nicht geäusserter Bedürfnisse, welche man nach Analogie der eigenen Wünsche und Bedürfnisse in rücksichtsvollem Mitgefühl erräth. In diesem Sinne fügt Jesus die Regel hinzu: „alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen thun, das thut ihr ihnen ebenso"

(Mt. 7, 12)[1]). Wie weit übertrifft diese Regel an Bedeutung die äusserlich nahe verwandt erscheinende sprichwörtliche Regel, dass man dem Anderen nicht thun solle, was man selbst von Anderen nicht erfahren möchte! Denn die Erfüllung dieser negativen Forderung ist auch vereinbar mit einer selbstsüchtigen, liebeleeren Unthätigkeit und Zurückhaltung gegenüber den anderen Menschen, während jene Forderung Jesu das Princip zu einer umfassendsten zuvorkommenden Liebeswirksamkeit zu Gunsten der Anderen enthält. Die Uneigennützigkeit der rechten Liebe, dass man auch denen Gutes zu erweisen suche, welche es nicht entsprechend vergelten können, schärft Jesus ein durch die Vorschrift: „wenn du ein Frühstück oder eine Mahlzeit herrichtest, so lade nicht deine Freunde und nicht deine Brüder und nicht deine Verwandten und nicht reiche Nachbarn, damit nicht etwa auch sie dich wieder laden und dir Vergeltung werde; sondern wenn du ein Mahl herrichtest, so lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde: so wirst du glückselig sein, weil sie dir nicht vergelten können; denn es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten“ (Lc. 14, 12—14). Die auf die Erweisung gastlicher Bewirthung bezogene Vorschrift ist natürlich nur die exemplificirende Anwendung einer allgemeineren Regel, auf deren anschauliche Darstellung es Jesu ankommt. Uneigennützige Zuvorkommenheit fordert er aber nicht nur mit Bezug auf die Mittheilung äusserer Güter an Andere und den Werth der Liebeserweisung schätzt er nicht nach der äusseren Grösse der Dienste, welche man Anderen leistet. Auch den Gruss, die Bezeugung der Achtung und der guten Wünsche für den Anderen, subsumirt er unter den Begriff der Liebeserweisung und fordert, dass man nicht nur die Nahestehenden grüsse, deren Gegengruss man empfange (Mt. 5, 47). Und das Aufnehmen eines Kindes, wie er selbst es veranschaulichend in der Umarmung eines Kindes übt, also die geringste, einfachste Bezeugung der Freundlichkeit, welche keine besondere Beachtung und keinen

[1]) Ueber die Ursprünglichkeit des von Lc. 6, 30 f. bezeugten Zusammenhanges dieser Forderung Jesu mit der Forderung, dem Bittenden zu geben, gegenüber der abgetrennten Stellung des Ausspruches in Mt. 7, 12 vgl. zu Log. § 2 f. I, S. 61 f.

besonderen Dank beansprucht, stellt er als Beispiel des geforderten selbstlosen Dienens hin und schreibt ihm den allerhöchsten Werth zu (Mc. 9, 36 f.).

Der Anschauung Jesu, dass das höchste und eigentliche Heil des Menschen das ewige Leben im Reiche Gottes ist und dass das grösste, mit allem irdischen Schaden unvergleichliche Unheil für den Menschen in dem Verluste des ewigen Lebens um seiner Sünde willen besteht (Mc. 9, 43—48), entspricht der Ernst seiner Warnung vor dem Anlassgeben zur Sünde und die Forderung, dass man den sündigenden Bruder von seiner Sünde abzubringen suche. Uebereinstimmend ist im Marcusevangelium und in den Matthäuslogia der Ausspruch Jesu überliefert, dass dem, welcher einem Geringen der Glaubenden (also einem Genossen des Reiches Gottes, welcher Antheil an dem ewigen Heilsleben haben soll,) Aergerniss (d. i. Anreiz zur Sünde) gebe, es besser wäre, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gelegt und er in's Meer geworfen würde (Mc. 9, 42; Lc. 17, 1 f.). Ein solches Aergernissgeben erklärt Jesus deshalb für das schuldvollste und strafwürdigste Verbrechen, weil er in ihm die schlimmste Schädigung des Anderen und deshalb die schwerste Verletzung der Liebespflicht erkennt. Auch bei dem geringsten Gliede des Reiches Gottes bedingt eine solche Verletzung seines Heilsstandes die grösste Schuld, weil Gott in seiner Liebe das Heil auch des Einzelnen und Kleinsten seiner Reichsgenossen gewahrt wissen will, so wie auf Erden ein Besitzer von hundert Schafen auch nicht ein einziges aus dieser grossen Zahl verloren gehen lassen will (Mt. 18, 10—14) [1]. Mit Bezug auf die Sünde, welche man an Anderen wahrnimmt, warnt er zwar vor dem Richten und vor dem heuchlerischen Eifer um die Besserung der Anderen, während man die eigenen grösseren Fehler unbeachtet und ungebessert lässt (Mt. 7, 1—5). Aber zu dieser Warnung vor einem Kritisiren der fremden Fehler, welches eben nicht aus aufrichtiger Liebe zu den Anderen, sondern vielmehr aus dem selbstsüchtigen Streben entspringt, sich selbst einen trügerischen Schein des Interesses für die Gerechtigkeit zu geben, steht nicht in Widerspruch die Forderung, dass man

[1] Vgl. Log. § 28 b. I, S. 154 u. zu Log. § 25 a. I, S. 140 f.

in liebevoller Weise den sündigenden Bruder von seiner Sünde zu überführen und zurückzubringen suche. „Wenn dein Bruder sündigt, so gehe hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein; wenn er auf dich hört, so hast du deinen Bruder gewonnen; wenn er aber nicht hört, so nimm zu dir noch Einen oder Zwei, damit auf dem Munde von zwei oder drei Zeugen jede Sache festgestellt werde" (Mt. 18, 15 f.). Die schonendste Form der Zurechtweisung des Anderen ist die unter vier Augen vorgenommene. Die Aufforderung aber, dass man dann, wenn die Zurechtweisung in dieser Form keinen Erfolg hat, noch zwei oder drei Andere zu Zeugen hinzuziehe, dürfen wir, sofern wir sie als ein ursprüngliches Wort Jesu verstehen wollen, gewiss nicht dahin deuten, dass durch diese hinzugenommenen Zeugen die verhandelte Angelegenheit hinterher gegenüber unbetheiligten weiteren Menschen richtig soll festgestellt werden können, sondern nur dahin, dass durch die Mitwirkung dieser Zeugen bei der Verhandlung selbst die strafende Zurechtweisung auf das Urtheil Mehrerer gestellt werden soll, so dass sie dem, welcher das Unrecht gethan hat, gewichtiger und eindrucksvoller entgegentritt, als wo sie ihm nur von dem Einen privatim geäussert wurde [1]).

Ferner hat Jesus in seiner Lehre besonders hervorgehoben, wie man die Liebespflicht gegenüber solchem Unrechte Anderer, durch welches man selbst getroffen und geschädigt wird, bewähren soll. Hier soll man sich so völlig frei halten von dem rachsüchtigen Streben nach Vergeltung des Bösen mit Bösem und so bereitwillig sein zur vergebenden Wiederaufnahme der freundlichen Gemeinschaft mit dem Anderen, dass man nicht etwa nur dann, wenn der Andere zuerst sein feindseliges Verhalten eingestellt, Verzeihung erbeten und Genugthuung geleistet hat, zur Aussöhnung bereit ist, sondern dass man vielmehr selbst zuvorkommend die ersten Schritte thut, um die Trennung und Feindschaft zu beseitigen. Dies ist der Sinn der Vorschrift Jesu, dass der, welcher bei der Darbringung eines Opfers dessen ein-

[1]) Darüber, dass die im Matthäustexte folgenden Worte 18, 17 f. nicht als authentische Aussprüche Jesu gelten können, vgl. zu Log. § 28 c. I, S. 155 f.

gedenk wird, dass sein Bruder etwas gegen ihn hat (also in seinem Wollen und Verhalten feindselig gegen ihn gerichtet ist), unter Hintansetzung der Opferhandlung zuerst hingehen soll, um sich mit dem Bruder auszusöhnen (Mt. 5, 23 f.). Es handelt sich bei dieser Vorschrift also nicht darum, dass man das eigene feindselige Verhalten gegen einen Anderen einstellen und möglichst bald die Vergebung des Anderen dafür erstreben soll; sondern es handelt sich um das noch viel Grössere und Schwerere, dass man gegenüber der erfahrenen Feindseligkeit eines Anderen die eigene freundliche Gesinnung und entgegenkommende Bereitschaft zur Versöhnung bezeugen soll. Ein solches Freisein von Empfindlichkeit, Erbitterung und Hass wegen der erfahrenen Anfeindung und ein solches Entgegenbringen der Verzeihung und Versöhnlichkeit, welches deshalb, weil der Andere es nicht verdient hat, auch von der natürlichen Betrachtungsweise nicht als ein pflichtmässiges Verhalten gefordert, sondern nur als eine Bewährung ausserordentlichen Edelmuthes bewundert wird, sollen die Jünger Jesu gemäss ihrer allgemeinen Verpflichtung zu einer der Liebe ihres himmlischen Vaters gleichenden Bruderliebe als eine dringendste Pflicht empfinden, deren Erfüllung sie der Verrichtung der Cultusleistung voranstellen müssen. Aber auch nicht nur einmal oder einige Male sollen sie solche vergebende Liebe gegenüber dem sündigenden Bruder erweisen. Nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal, oder, wie Lucas überliefert, siebenmal an demselben Tage, sollen sie dem Bruder, der sich gegen sie vergeht, vergeben (Mt. 18, 21 f.; Lc. 17, 3 f.). Jesus will durch das so formulirte Gebot nicht doch eine letzte Grenze der Vergebungspflicht feststellen, sondern will nur stark hervorheben, wie unermüdlich man diese Pflicht immer von Neuem bewähren soll. Durch die Rücksicht, dass man den wiederholt sündigenden Bruder doch auch nicht durch Ungestraftlassen seines Unrechts zu leichtsinniger weiterer Wiederholung desselben ermuthigen und von der rechten Erkenntniss und Bereuung desselben zurückhalten dürfe, wird diese von Jesus gestellte Forderung der unermüdlichen Bereitschaft zur Vergebung nicht aufgehoben oder eingeschränkt. Wohl wird durch diese Rücksicht die Beantwortung der Frage bedingt, ob und in welcher besonderen Form man dem Anderen die ver-

gebende eigene Gesinnung kundzugeben und zu bethätigen hat, damit sein Wohl und nicht sein Schaden erreicht werde. Aber in eben dieser Zweckbeziehung auf das Wohl des Anderen zeigt sich dann die vergebende Liebesgesinnung, welche Jesus fordert. Die Pflicht der vergebenden Liebe gegenüber den Schulden des Bruders kann deshalb keine Grenze haben, weil ihr letztes Motiv in der unendlichen Gnade Gottes liegt, welche man selbst zu seinem Heile erfahren hat (Mt. 18, 23—35).

Aber die vergebende Liebe soll sich auch nicht darauf beschränken, dass man sich von der Rachsucht freihält, welche das erfahrene Böse mit der Zufügung von Bösem zu vergelten strebt, sondern soll vielmehr dazu fortschreiten, dem feindseligen Anderen zuvorkommend und noch über seine eigenen Wünsche hinausgehend Gutes mitzutheilen. Dies ist die Regel, welche Jesus mit möglichster Deutlichkeit in jenen Vorschriften hat einprägen wollen: „ich sage euch, dass ihr dem Bösen euch nicht feindlich entgegenstellen sollt; sondern wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und dem, der mit dir rechten und deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel; und wer dich in Anspruch nimmt auf eine Meile, mit dem gehe zwei" (Mt. 5, 39—41). Nachdem wir früher (S. 97 ff.) bei der Besprechung der Form der Lehre Jesu gerade an diesen Vorschriften die sehr häufig zu beobachtende Methode Jesu erläutert haben, in seinen Beispielen den beabsichtigten Hauptgedanken auf möglichst kurze und deutliche Weise hervorzustellen, unter Abstraction von solchen Umständen, welche den entscheidenden Gedanken undeutlich machen würden, ohne doch seine Gültigkeit aufzuheben, können wir jetzt auf diese frühere Erklärung Bezug nehmen. Ebenso wie wir z. B. die Vorschrift Jesu, beim Beten in's Kämmerlein zu gehen und die Thüre zu schliessen (Mt. 6, 6), nur aus dem im Zusammenhange dargebotenen Gegensatze gegen ein ostentatives Beten, um von den Menschen gesehen zu werden, verstehen dürfen, aber sie selbstverständlich nicht auf die Ausschliessung eines aus aufrichtiger Gottesverehrung hervorgehenden gemeinsamen Betens mit anderen Menschen zusammen deuten dürfen, — ebenso dürfen wir jene Vorschriften Jesu, wie man dem übelwollenden Anderen eine freiwillige, noch über seine Wünsche hinausgehende Zuvorkom-

menheit erweisen soll, nur verstehen aus dem Gegensatze gegen die Regel und natürliche Neigung, die von dem Anderen zugefügte oder zugedachte Schädigung mit schädigendem Uebelwollen gegen ihn zu vergelten, und aus der Absicht, vielmehr die zuvorkommende, wohlwollende, Gutes erweisende Liebe gegen den Feind möglichst deutlich zu fordern. Aber selbstverständlich dürfen wir durch diese Vorschriften nicht ein solches abwehrendes und strafendes Verhalten gegen den Uebelthäter ausgeschlossen denken, welches statt in Selbstsucht und Rachsucht, gerade in aufrichtiger Liebe seinen Grund hat. Wenn man sagen wollte, dass diese Vorschriften Jesu nur im vollendeten Reiche Gottes oder nur gegenüber solchen christlichen Mitjüngern gälten, welche nicht aus wirklicher Bosheit das Ueble zufügen wollten oder welche durch die beschämende Unterlassung des Widerstandes und Erweisung des Entgegenkommens schnell zur Besinnung über ihr Unrecht gebracht werden würden, so würde man die Forderungen Jesu ihrer eigentlichen Bedeutung entkleiden. Denn man würde in ihnen nur die Verpflichtung zur Vergeltung des Bösen mit Gutem unter solchen Umständen sehen, wo diese vergebende Liebe es am Leichtesten hat und am wenigsten Selbstüberwindung kostet; und man würde den Vorbehalt offen lassen, dass man gegenüber dem Nichtchristen und dem nicht schnell durch die Wohlthat zu beschämenden Uebelthäter das Böse mit Bösem vergelten oder wenigstens die Erweisung zuvorkommend wohlthätiger Liebe unterlassen dürfe. Jesus dagegen fordert ganz allgemein und unbeschränkt die Unterdrückung der Rachsucht und Selbstsucht gegenüber dem erfahrenen Unrechte und die positive Bewährung der Liebe gegen den Uebelthäter; seine Beispiele sollen gerade dies deutlich machen, dass keine Form der Beleidigung und Schädigung, wenn sie auch noch so gross und grob und noch so unmittelbar gegen das eigene persönliche Wohlbefinden gerichtet ist, von der Pflicht der vergebenden und wohlthätigen Liebe entbindet. Der einzige Vorbehalt, der im Sinne Jesu gemacht werden darf, ist der, dass die Form der Liebesbethätigung gegen den Uebelthäter je nach den Umständen eine verschiedene sein muss und sich dann nicht als einfaches Entgegenkommen gegen die unberechtigten und gewaltthätigen Wünsche des Anderen, so wie es Jesus der

Anschaulichkeit halber in seinen Beispielen darstellt, gestalten darf, wenn die liebende Rücksicht auf das wahre Wohl des Uebelthäters und der anderen Menschen, denen man verpflichtet ist, eine andere Form der Liebesbethätigung erheischt. Aber durch diesen Vorbehalt wird das Princip, auf welches es Jesu ankommt, nicht berührt. Auch das Beten für die Verfolger rechnet Jesus mit zu der schuldigen Liebeserweisung gegen die Feinde (Mt. 5, 44). Wo den Umständen nach die Möglichkeit zum äusserlichen Gutesthun am Feinde fehlt, kann sich doch der auf das Wohl des Feindes gerichtete vergebende Liebeswille im Gebete für ihn bethätigen.

Wenn wir alle diese Einzelvorschriften Jesu über die selbstlose, dienende, zuvorkommende, vergebende Liebe überblicken, so müssen wir die Grösse und Consequenz seiner Anschauung von der Art und dem Umfange der rechten Liebe bewundernd anerkennen. Der Gedanke, dass der einzelne Mensch sich mit seinem Wollen und Thun dem Wohle der anderen Menschen dienstbar machen müsse, und zwar freiwillig und vollständig, nicht nur in bestehenden Gemeinschaften und nicht nur zu mittelbarer Befriedigung der eigenen Interessen, nicht nur als Dank und nicht nur auf Dank, sondern auch ganz neu anknüpfend und selbstlos sich aufopfernd, — dieser Gedanke kann nicht grossartiger und reiner aufgefasst und durchgeführt und nicht fester religiös begründet werden, als es durch Jesus geschehen ist. Und diesen Gedanken hat er in der anschaulichsten und eindrucksvollsten Form dargeboten. Er hat die einzelnen Anweisungen zum Liebesverhalten, die er als Beispiele aufstellt, überall typisch gestaltet, so dass an ihnen die geforderte Hauptsache mit möglichster Deutlichkeit erkennbar wird. Wenn wir im praktischen Leben die meisten dieser einzelnen Anweisungen nicht einfach äusserlich befolgen können, so liegt der Grund eben darin, dass in ihnen zum Zwecke der typischen Gestaltung von allen möglichen Rücksichten abstrahirt ist, welche im praktischen Leben mitwirken und hier die besondere Form des Verhaltens mitbestimmen müssen. Eine systematische Ausführung zu geben, wie unter den zusammenwirkenden verschiedenen Verhältnissen des praktischen Lebens die Liebespflicht in verschiedener Gestalt geübt werden müsse, war nicht die Aufgabe

Jesu. Aber den Zweck, den Sinn dieser Liebespflicht populär verständlich zu machen, nicht in der Aufstellung abstracter allgemeiner Regeln, sondern in der Veranschaulichung an concreten einzelnen Beispielen, und doch so, dass die ganze Grösse dieser Pflicht, wie sie durch die Erkenntniss des väterlichen Liebeswillens Gottes bedingt ist, unzweifelhaft klar hervortritt, hat er in bewundernswerther Meisterschaft erreicht.

18. Durch seine energische Betonung der Pflicht zur zuvorkommenden und vergebenden Liebeserweisung hat sich Jesus doch aber auch nicht zu einer Geringschätzung derjenigen Pflichten gegen die nächststehenden Menschen verleiten lassen, welche sich auf Grund fester Gemeinschaft mit ihnen und erfahrener Wohlthaten von ihrer Seite ergeben. So wenig er es für genügend gehalten hat, wenn man blos da Liebe übt, wo man wieder Liebe erfährt, so wenig hat er doch gemeint, dass man bei bestehenden verpflichtenden Beziehungen und Erfahrungen die Erstattung der schuldigen Gebühr und die Bewährung der schuldigen Treue verabsäumen dürfe. Wo er den Pharisäern vorwirft, dass sie bei ihrem Eifer um minutiöse Erfüllung der cultischen Pflichten das Schwerere vom Gesetze unterliessen, hat er als dieses Schwerere nicht nur die Barmherzigkeit bezeichnet, sondern auch das Recht und die Treue (Mt. 23, 23). Und er hat der allgemeinen Pflicht, Recht und Treue zu beobachten, in bedeutsamen Aussprüchen eine Anwendung auf die regelmässigen festen Gemeinschaftskreise der Menschen gegeben. Wir müssen diese Aussprüche um so mehr beachten, als sie eine sehr wesentliche Ergänzung und Erklärung für die an späterer Stelle von uns zu besprechenden Forderungen Jesu bieten, dass seine Jünger um seinetwillen sich auch von den nächsten und liebsten irdischen Gemeinschaften lostrennen sollen.

Erstlich hat Jesus gegenüber den Pharisäern, welche lehrten, dass werthvoller als die Unterstützung der Eltern die Bestimmung des Unterstützungsbeitrages zum Opfer sei, die Unverbrüchlichkeit der auf dem Gottesgebot beruhenden Kindespflicht hervorgehoben, welche durch Unterlassung der thätigen Hülfeleistung an die Eltern verletzt werde (Mc. 7, 10—13). Ferner hat er mit grösstem Nachdrucke die absolute Pflicht zur Be-

wahrung der ehelichen Treue betont. Er hat geurtheilt, dass schuldvoller Ehebruch nicht nur da vorhanden sei, wo sich ein solcher in äusserer That darstelle, sondern dass schon das Anschauen des fremden Weibes, um sie zu begehren, ein Ehebruch mit ihr in der Gesinnung sei (Mt. 5, 27 f.). Und er hat gegenüber der unsittlichen Leichtfertigkeit, mit welcher die Juden die Zulässigkeit einer Lösung der Ehe seitens des Mannes bei Missliebigkeit der Frau beurtheilten [1]), und mit welcher die verschiedenen Schulen der Schriftgelehrten sich über die Frage stritten, wie gross oder gering der Anlass sein müsse, der den Mann zur Entlassung der Frau berechtige, mit Ernst die unbedingte Pflicht zur Aufrechterhaltung der geschlossenen Ehe behauptet. Als sich die Pharisäer vor ihm auf Mose beriefen, welcher die Entlassung der Frau unter der Form der Ausstellung eines Scheidebriefes an sie zugelassen habe (Deut. 24, 1) hat er geurtheilt, dass diese Verordnung des Mose mit Bezug auf die Herzenshärtigkeit der Juden gegeben sei, d. h. dass sie nicht die wirkliche Berechtigung und Schuldlosigkeit einer Entlassung der Frau beweise, sondern nur wegen des thatsächlichen Vorkommens der schuldvollen Auflösung der Ehe eine rechtlich gültige Form dieser Auflösung vorzeichne, dass dagegen das ursprüngliche Gottesgebot mit Bezug auf die Ehe das bei der Schöpfung gesprochene Wort sei, gemäss welchem Mann und Frau zu einer völligen Einheit werden sollen (Mc. 10, 2—8). Wo so die Verbindung der Ehegatten auf dem Gebote Gottes beruht, könne nicht die Scheidung durch Menschen berechtigt sein (V. 9). Das hinzugefügte Urtheil Jesu: „wer seine Frau entlässt und heirathet eine andere, der bricht die Ehe an ihr“ (V. 11), ist in derselben Allgemeinheit auch von den Matthäuslogia (Mt. 5, 32; Lc. 16, 18) [2]) und von Paulus (1. Cor. 7, 10 f.) überliefert worden. Jesus hat mit unzweifelhafter Deutlichkeit hervorheben wollen, dass die Pflicht des Mannes zur Aufrechterhaltung der ehelichen Gemeinschaft eine absolute sei und dass es unbedingt ein schuldvoller Ehebruch sei, wenn der Mann seine Frau entlasse, weil sie ihm nicht mehr gefalle oder er

[1]) Vgl. den Vorwurf des Propheten Maleachi 2, 13 ff.

[2]) Vgl. Log. § 2 d. I, S. 59 f.

eine andere heirathen wolle [1]; durch die Beobachtung rechtlicher Formen bei solcher Entlassung könne nicht aufgehoben werden, dass dieselbe eine schuldvolle Verletzung des Gebotes Gottes sei. Nun ist es eine besondere Frage, ob auch das als schuldvoller Ehebruch zu betrachten ist, wenn der Mann da, wo nicht er selbst, sondern die Frau die eheliche Pflicht schuldvoll verletzt und so die eheliche Gemeinschaft thatsächlich gelöst hat, diese thatsächliche Lösung zu einer definitiven und zu einer auch formell vollzogenen und rechtlich anerkannten macht. Auf diese Frage giebt der Zusatz unseres ersten Evangelisten, dass im Unzuchtsfalle die Lösung der Ehe keinen Ehebruch bedeute (Mt. 5, 32; 19, 9), eine kurze Antwort, die doch im Sinne Jesu als eine zu kurze gelten muss [2]. Jesus durfte von der Beant-

[1]) Eine ebensolche absolute Verpflichtung hat natürlich die Frau dem Ehemann gegenüber, wie Marcus in seinem Zusatze 10, 12 noch besonders hervorgehoben hat. Vgl. I, S. 40.

[2]) Wir würden über die Grenzen unserer geschichtlichen Untersuchung, welche sich auf die in den ursprünglichen Quellenberichten überlieferten Aussagen Jesu begründen muss, hinausgehen, wenn wir hier die Frage erörtern wollten, ob und unter welchen besonderen Bedingungen bei grober und dauernder Verletzung der ehelichen Pflicht seitens des einen Gatten und bei hierdurch herbeigeführter thatsächlicher Lösung der ehelichen Gemeinschaft der schuldlose andere Theil nach den für Jesus geltenden allgemeinen Pflichtgrundsätzen ein sittliches und religiöses Recht haben kann, die rechtliche Anerkennung der thatsächlich eingetretenen Lösung des Ehebundes zu erstreben, und ob die Voraussetzung zu solchem Rechte nur da anerkannt werden darf, wo Unzucht des einen Gatten vorliegt. Wir müssen uns hier darauf beschränken festzustellen, dass jedenfalls das einfache, ohne weiteren Vorbehalt ausgesprochene Urtheil, im Unzuchtsfalle sei die Entlassung der Frau kein schuldvoller Ehebruch, nicht dem Sinne Jesu entspricht. Denn den Gedanken, dass auch die schuldvolle Verletzung der ehelichen Pflicht und Lösung des ehelichen Verhältnisses seitens des einen Gatten den anderen Gatten doch nicht berechtige, sich seinerseits als der ehelichen Pflicht ganz quitt zu betrachten, hat Jesus durch das Wort ausgesprochen, welches in den Matthäuslogia dem Verdicte über die Erlassung der Frau hinzugefügt ist: „und wer eine entlassene heirathet, begeht Ehebruch“ (Mt. 5, 32; Lc. 16, 18). Denn dieses Wort bedeutet, dass auch die entlassene Frau, die nicht ihrerseits die Ehe gelöst hat, sondern durch die Schuld des Mannes verstossen worden ist, doch an der einmal geschlossenen Ehe festhalten und sich also die Bereitschaft

wortung dieser Frage ganz absehen. Denn in jenem Falle der Unzucht der Frau fällt das schuldvolle Unrecht, welches Jesus als Ehebruch beurtheilt und ausschliessen will, nicht fort, sondern es liegt nur auf der anderen Seite, auf der Seite der Frau. Wenn nach Jesu Urtheil schon das lüsterne Begehren nach einem fremden Weibe den Schuldwerth eines Ehebruches hat (Mt. 5, 28), wieviel mehr die unzüchtige Handlung. Die von dem ersten Evangelisten bezeichnete Ausnahme bildet also keine wirkliche Ausnahme von der Regel, welche Jesus nachdrücklich hat einschärfen wollen, dass nämlich die eheliche Pflicht eine absolut bindende ist und dass eine Auflösung der Ehe ohne schuldvollen Ehebruch nicht möglich ist.

Sodann ist hier der Ausspruch Jesu über die Pflichtleistung an den Kaiser zu erwähnen, mit welchem er die Frage der Pharisäer und Herodianer, ob es erlaubt sei, dem römischen Kaiser den Census zu zahlen, beantwortet hat (Mc. 12, 13 ff.). Die Verfänglichkeit dieser Frage beruhte auf der Voraussetzung der Fragenden, dass das messianische Reich Gottes zu dem heidnischen Römerreiche in ausschliessendem Gegensatze stehe und dass also Jesus, sofern er seine eigene Messianität behaupte und die Aufrichtung des messianischen Reiches erstrebe, bei ehrlicher und ohne Menschenscheu gegebener Aeusserung seiner Meinung (V. 14) die praktische Abwerfung der Römerherrschaft durch Versagung der Unterthanenleistungen an den Kaiser fordern müsse. Jesus dagegen begründet durch den Hinweis auf das Bildniss und die Aufschrift des Kaisers auf dem Zinsgroschen seine Forderung: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers, ist und Gott, was Gottes ist“ (V. 15—17). Er hat nicht etwa nur aus seiner Gewissheit von der überweltlichen Art des Reiches Gottes

zur Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft bewahren muss; wenn sie einen Anderen heirathet, so ist dies nun ein Ehebruch, den sie selbst begeht und der auch den neuen Gatten belastet. Dies ist eine Anschauungsweise Jesu, von welcher doch auch auf den Fall Anwendung zu machen ist, wo die schuldvolle Lösung der ehelichen Gemeinschaft durch Unzucht des einen Theiles hergestellt ist. In erster Linie wird auch diesem Unrechte gegenüber nach dem Sinne Jesu die Pflicht bestehen, Vergebung und Versöhnlichkeit zu bewähren und die schuldvoll unterbrochene eheliche Gemeinschaft wieder herzustellen.

die Folgerung abgeleitet, dass die Tributzahlung im römischen Weltreiche gegen die Pflichterfüllung im Reiche Gottes gleichgültig und deshalb erlaubt sei, sondern er hat auch durch den Hinweis auf das Bildniss und die Aufschrift des Kaisers auf der Steuermünze das Urtheil begründet, dass diese Steuermünze dem Bereiche des Kaisers zugehört, dass der Kaiser also ein Recht auf sie hat und dass deshalb ihre Zahlung an ihn eine schuldige Pflichtleistung ist. Er hat sich nicht weiter über das Verhältniss, in welchem diese Pflichtleistung an den Kaiser zu der Pflichtleistung an Gott steht, ausgelassen; er hat nur gefordert, dass die eine dieser Pflichten so gut erfüllt werde wie die andere und hat also seine Voraussetzung ausgedrückt, dass diese beiderseitigen Pflichten, ohne sich zu stören, neben einander erfüllt werden können. Den inneren Grund dafür aber, dass ihm diese Voraussetzung so völlig sicher und selbstverständlich erschien, haben wir zu erkennen in seiner allgemeinen Gewissheit, dass die Entrichtung der gebührenden Leistungen an die anderen Menschen, das Geben dessen an sie, was ihnen gehört und zukommt, in jedem Falle und deshalb auch dem heidnischen römischen Kaiser gegenüber der Forderung Gottes entspricht und dass die Vorenthaltung solcher den Menschen schuldigen Gebühr zugleich eine Verletzung des Gott gebührenden Gehorsams ist. D. h. Jesus konnte so zuversichtlich und uneingeschränkt die Entrichtung der Gebühr an den Kaiser neben der Entrichtung der Gebühr an Gott fordern, weil nach seiner Anschauung im letzten Grunde jene Pflichtleistung an den Kaiser doch nicht selbständig neben der Pflichtleistung an Gott steht, sondern sich dieser letzteren Pflichtleistung im Reiche Gottes mit unterordnet.

Endlich möchte ich hier auf die Aufforderung Jesu an den geheilten Aussätzigen hinweisen: „gehe hin, zeige dich dem Priester und opfere für deine Reinigung, was Mose verordnet hat, zum Zeugniss für sie“ (Mc. 1, 44). Der Aussätzige hatte die gesetzlichen Vorschriften der israelitischen Volks- und Cultusgemeinschaft übertreten, indem er zu Jesus in’s Haus eingedrungen war (vgl. V. 43: „Jesus warf ihn hinaus“); deshalb war ihm gegenüber die ausdrückliche Aufforderung Jesu angebracht, genau diejenigen Verordnungen zu erfüllen, welche durch das Gesetz den geheilten Aussätzigen vorgeschrieben waren. Wir

dürfen in dieser Aufforderung also nicht den Ausdruck eines solchen Werthlegens Jesu auf äusserliche Gesetzlichkeit und cultische Gottesverehrung erblicken, welches zu den uns sonst überlieferten Zeugnissen von seiner inneren Freiheit gegenüber den äusseren cultischen Ordnungen und Formen in Widerspruch stände; sondern wir haben in ihr nur eine Anwendung der allgemeinen Regel zu sehen, dass die Jünger Jesu sich nicht den gebührenden, ordnungsmässigen Pflichten innerhalb der menschlichen Gemeinschaftskreise, denen sie zugehören, entziehen dürfen. Dass der Geheilte seinen Dank an Gott in der bestimmten äusseren Form eines gesetzlichen Opfers darbrachte, war nicht direct um Gottes willen nothwendig, wohl aber um der Volks- und Cultusgemeinschaft willen, zu welcher er gehörte und auf deren Ordnungen Rücksicht zu nehmen seine sittliche Pflicht war. In diesem Sinne hat Jesus seiner Aufforderung jene Zweckbeziehung gegeben: „zum Zeugnisse für sie“. Wir dürfen nur auch hier keinen Gegensatz machen zwischen der den anderen Menschen gegenüber zu erfüllenden sittlichen und der Gott gegenüber zu erfüllenden religiösen Pflicht; sondern jede Erfüllung der sittlichen Pflicht gegen die Menschen entspricht nach der Anschauung Jesu der Forderung Gottes und ist insofern zugleich eine religiöse Pflicht.

19. Nachdem wir bisher auf Grund der Matthäuslogia und des Marcusevangeliums überblickt haben, wie Jesus das von Gott geforderte und demgemäss zur rechten Gerechtigkeit gehörige Verhalten gegenüber den anderen Menschen verstanden hat, wie er durch seine Anschauung von der väterlichen Liebe Gottes die Pflicht einer völlig selbstlosen, dienenden Liebe der Menschen zu einander begründet hat, einer Liebe, deren schrankenlose Intensität sich namentlich im Vergeben des Unrechts und im Wohlthun am Uebelthäter bewähren muss, wie er aber auch die genaue Wahrung der Pflichten des Rechtes und der Treue in den bestehenden festen Gemeinschaftsbeziehungen der Menschen mit einander verlangt hat, können wir jetzt wieder die Aeusserungen in den johanneischen Reden Jesu, welche sich auf dasselbe allgemeine Thema beziehen, zum Vergleiche heranziehen.

Es ist ein an äusserem Umfang nur sehr geringer Stoff, welcher hier vorliegt, nämlich in den Abschiedsreden Jesu die zweimalige Ermahnung an seine Jünger, dass sie einander so lieben sollen, wie er sie geliebt habe (13, 34; 15, 12), mit nur kurzer erläuternder Ausführung daneben. Es fehlt die exemplificirende Anwendung dieser allgemein bezeichneten Liebespflicht auf concrete einzelne Verhältnisse, durch welche die Forderungen Jesu in den synoptischen Reden eine so drastische Anschaulichkeit gewinnen, wenngleich die hinweisende Bezugnahme Jesu auf sein eigenes Beispiel, und zwar auch auf eine speciell zum Zwecke der anschaulichen Belehrung vorgenommene Beispielshandlung, hier ebenso vorliegt wie dort (13, 12—17. 34; 15, 12—17; vgl. Mc. 9, 36 f.; 10, 44 f.). Aber man muss doch anerkennen, dass trotz der verhältnissmässigen Kürze der Ausführung nicht nur diejenigen Punkte, welche uns aus den Forderungen Jesu in den synoptischen Reden als die charakteristischen entgegentreten, auch hier deutlich bezeichnet sind, sondern dass auch der Werth, welchen Jesus der Befolgung dieser Forderungen bei seinen Jüngern beigelegt hat, hier ebenso stark hervorgehoben wird wie dort.

Zuerst ist beachtenswerth, wie energisch in diesen johanneischen Ermahnungen das Moment des Dienens betont wird, welches zur rechten Liebe gehört. Nicht eine sentimentale Gefühlshingabe oder -zuneigung soll unter der geforderten Liebe verstanden werden, sondern ein thätiges Diensteleisten an Andere. In diesem Sinne vollzieht Jesus an seinen Jüngern den Dienst des Fusswaschens, um ihnen an seinem Vorbilde zu zeigen, dass auch sie verpflichtet sind einander die Füsse zu waschen (13, 14 f.). Was wir oben mit Bezug auf die synoptischen Aufforderungen Jesu an seine Jünger, sich selbst zu erniedrigen und Anderen zu dienen, feststellten, dass nämlich diese Aufforderungen nicht auf eine Pflicht zur Demuth zu beziehen sind, welche noch neben der Liebespflicht bestände, sondern auf die Liebespflicht selbst, von welcher das charakteristische Hauptmoment bezeichnet werden soll: das wird uns hier bestätigt, wo der Dienst des Fusswaschens als Muster des selbstlosen, unter eigener Erniedrigung geübten sich Bemühens um das Wohl des Anderen in Betracht kommt und wo diese zum Beispiel

geübte Diensthandlung und die Ermahnung zur Nachahmung dieses Beispiels die Einleitung bildet zu der weiteren Ermahnung Jesu an die Jünger, einander so zu lieben, wie er sie geliebt habe [1]).

Sodann ist wichtig, wie Jesus hier die Intensität der geforderten dienstwilligen Liebe beschreibt, indem er seine eigene Liebe zum Vorbild für die seiner Jünger hinstellt. Einerseits weist er hin auf die völlige Aufopferung, die er bei seinem Lieben bewährt: „eine grössere Liebe hat Niemand, als die, dass er sein Leben einsetzt für seine Freunde“ (15, 13). Andrerseits hebt er auch die Zuvorkommenheit seiner Liebe hervor. Wenn er die Jünger, denen er seine Liebe erwiesen hat, als seine Freunde bezeichnet, so ist damit doch nicht gesagt, dass seine Liebe zu ihnen eine blos auf Gegenseitigkeit beruhende Freundesliebe gewesen sei, welche als solche von geringerem Grade und Werthe wäre, als die dem Fremden und dem Feinde erwiesene Liebe. Denn sie waren nicht schon seine Freunde, die ihn zu sich gezogen, ihm von dem Ihrigen mitgetheilt und ihn dadurch zur Gegenliebe gegen sie verpflichtet hätten; sondern er hat sie erst zu seinen Freunden gemacht, indem er seinerseits sie zu sich herangezogen und ihnen das Höchste, was er besass, mitgetheilt hat; „euch habe ich Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch kundgethan habe; nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt“ (15, 15 f.). Das Gebot an seine Jünger, eine Liebe von dieser Art und Intensität, wie er sie ihnen erwiesen habe, unter einander zu üben, bezeichnet er als ein neues Gebot, das er ihnen gebe (13, 34). Weder soll dies heissen, dass das Gebot der Liebe überhaupt zum ersten Male von ihm aufgestellt werde, als wäre das Gebot der Nächstenliebe im alttestamentlichen Gesetze nicht vorhanden; noch auch ist im Zusammen-

[1]) Ueber den Zusammenhang der Fusswaschungsermahnung mit der Liebesermahnung 13, 14 f., zwischen welchen das geschichtliche Stück über die Kenntlichmachung des Verräthers 13, 21–30 eine Einfügung des die Redequelle bearbeitenden Evangelisten ist, während der Hinweis auf die nun bevorstehende Verherrlichung V. 31–33 nur die Bedeutung hat, das folgende Liebesgebot als ein Abschiedsgebot zu bezeichnen, vgl. I, S. 279 f.

hange eine Hindeutung auf die universalistische Beziehung des Liebesgebotes Jesu gegeben im Gegensatze zu der nationalen Beschränktheit des alttestamentlichen Gebotes der Nächstenliebe, so dass in diesem Punkte die gemeinte Neuheit des Gebotes läge. Wohl aber ist die Art und Intensität der Liebe, welche Jesus seine Jünger gelehrt und selbst ihnen erwiesen hat, eine solche, wie sie auf der Grundlage der alttestamentlichen Gotteserkenntniss noch nicht festen Bestand hatte, noch nicht als unbedingt zu der von Gott geforderten Gerechtigkeit gehörend erkannt war. Deshalb konnte Jesus das Gebot dieser Liebe, wie er selbst sie geübt hatte, mit gutem Rechte als ein neues Gebot beurtheilen (vgl. Mt. 5, 43 ff.).

Endlich müssen wir beachten, wie nachdrücklich in diesen johanneischen Aussprüchen Jesu über die Liebe auch die eigenthümlich hohe, über die alttestamentliche Beurtheilung hinausgehende Bedeutung hervorgehoben wird, welche Jesus der Liebe für das Ganze des frommen Verhaltens beimisst. Er bezeichnet nicht nur den Werth, welchen die Erfüllung des Liebesgebotes für die Jünger hat, dadurch, dass er sie glückselig preist, wenn sie diese erkannte Pflicht erfüllen (13, 17), und dass er die liebevolle Aufnahme seiner Sendboten für gleichwerthig erklärt mit dem Aufnehmen seiner selbst, des Messias, und Gottes (13, 20) [1]); sondern er stellt das Liebesgebot auch als das einzige, alle übrigen Forderungen umschliessende Gebot hin, welches er seinen Jüngern zu geben hat und durch dessen Befolgung sie in der Gemeinschaft mit ihm bleiben (15, 10. 12. 17), und bezeichnet die Liebe als das charakteristische Verhalten, an welchem alle Menschen seine Jünger als solche erkennen werden (13, 35). Man muss bedenken, wie stark gerade in den johanneischen Abschiedsreden Jesu sein Bewusstsein betont ist, der Träger und Vermittler der rechten Gotteserkenntniss zu sein (14, 6 ff.; 17, 3. 6 ff.), und man muss daneben berücksichtigen, wie doch die natürliche Aeusserung der Gotteserkenntniss die Gottesverehrung ist und wie sonst an der Eigenthümlichkeit der Gotteserkenntniss und Gottesverehrung die

[1]) Ueber den ursprünglichen, durch die störende Einschiebung von V. 18 f. unterbrochenen Zusammenhang zwischen V. 17 u. 20 vgl. I, S. 221 ff.

Anhänger der verschiedenen Religionsstifter und Religionen erkannt und unterschieden werden, um ganz die Grossartigkeit dessen zu würdigen, dass Jesus als das charakteristische Kennzeichen seiner Jünger nicht eine bestimmte Lehre von Gott und nicht ein bestimmtes cultisches Verhalten gegenüber Gott, sondern die Liebe, welche sie gegen einander erweisen, bezeichnet. Niemand, der die johanneischen Abschiedsreden kennt, mit ihrer Betonung der innigen Gemeinschaft, in welcher die Jünger Jesu mit Gott stehen sollen, und mit ihren Ermahnungen zum Vertrauen auf Gott und zum Gebete zu ihm, kann auf den Gedanken kommen, dass in jener Beurtheilung der Bruderliebe als charakteristischen Kennzeichens der Jünger eine Zurücksetzung des specifisch religiösen Verhaltens gegen das an den Menschen zu erweisende sittliche Verhalten beabsichtigt sei. Wir können dieses Urtheil Jesu nur erklären aus der Deutlichkeit seines Bewusstseins davon, dass die besondere Art der Gottesverehrung, welche der von ihm vermittelten Gotteserkenntniss bei seinen Jüngern entspricht, sich nicht wesentlich und nothwendig in äusseren, von anderen Menschen wahrnehmbaren Cultusacten darstellt, und zugleich davon, dass die Liebeserweisung gegen die Menschen in der von ihm geforderten Art und Intensität wesentlich und nothwendig mit der von ihm verkündigten Gottesanschauung zusammenhängt und deshalb ein unmittelbarer und entscheidender Erweis der Anerkennung dieser speciellen Gottesanschauung ist. So findet dieser Ausspruch Jesu über die Bedeutung der Liebe als Kennzeichens seiner Jünger seine eigentliche Erklärung durch die synoptischen Aussprüche Jesu, welche uns einerseits die freie innere Stellung Jesu zu den äusseren cultischen Formen und Ordnungen und seine Ueberordnung der sittlichen Liebesleistungen über die cultischen Leistungen und andrerseits seine Begründung der unbedingten Pflicht zur zuvorkommenden und vergebenden Liebeserweisung auf die Erkenntniss der unbeschränkten, zuvorkommenden und vergebenden Liebe des himmlischen Vaters bezeugen. Wir dürfen sagen, dass die Aeusserungen Jesu über die nothwendige Liebe seiner Jünger in den johanneischen Reden sich durchaus als eine compendiarische Zusammenfassung der Urtheile und Forderungen mit Bezug auf das Liebesverhalten darstellen,

welche wir in den synoptischen Reden finden; sie beruhen auf denselben Grundlagen und sie halten sich auf der gleichen Höhe wie jene.

20. Ich brauche nicht weitläufig darauf einzugehen, wie in der apostolischen Literatur die bedeutsamen Nachwirkungen der eigenthümlichen Lehre Jesu über das an den anderen Menschen zu erweisende Gerechtigkeitsverhalten hervortreten und für den Inhalt dieser Lehre Jesu indirect zeugen. Denn auf's Deutlichste wird hier ja überall die Liebe, und zwar die selbstlose, dienende, zuvorkommende, vergebende Liebe ohne Schranken als die charakteristische Bethätigung der Christen anerkannt und gefordert. Es wäre insbesondere darauf hinzuweisen, wie nach dem Bewusstsein des Paulus das Gesetz, welches die Christen, nicht zwar zum Zwecke der Erlangung der Gerechtsprechung Gottes und des göttlichen Heiles, wohl aber als Gerechtfertigte auf Grund und in Kraft des göttlichen Geistesbesitzes vollbringen müssen (Röm. 8, 4), nicht wieder einfach identisch ist mit dem alttestamentlichen Gesetze, sondern zusammengefasst und zu vollendetem Ausdruck gebracht in dem einen Worte: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14), — in diesem von Jesus gegenüber der pharisäischen Auffassung zur energischen Betonung gebrachten Worte, welches ja freilich als eine treffende Zusammenfassung aller derjenigen alttestamentlichen Gesetzesforderungen gelten kann, die das Zufügen von Bösem an den Nächsten ausschliessen (Röm. 13, 9 f.), welches aber von der ganzen Fülle der von den Pharisäern in die erste Linie gestellten cultischen und ceremonialen Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes nichts in sich begreift. Und es dürfte weiter wohl an die Didache erinnert werden, welche in ihren Anfangscapiteln ein schönes Zeugniss dafür darstellt, wie die praktischen Ermahnungen Jesu zum Liebesverhalten seiner Jünger unter einander auch in der ersten nachapostolischen Zeit als der erste und wesentlichste Inhalt der Lehre Jesu verstanden und weiter überliefert worden sind. Ich möchte hier zum Schlusse nur das noch bemerken, dass, wenn wir fragen, wo in der apostolischen oder nachaposto-

lischen Literatur uns noch eine deutliche Erkenntniss des Zusammenhanges zwischen der von Jesus geforderten absoluten Liebe gegen die Brüder und der von ihm verkündigten Gottesanschauung vorliegt, so wie Jesus selbst in den durch die Matthäuslogia bezeugten Aussprüchen diesen inneren Zusammenhang erfasst und seinen Jüngern populär verständlich zu machen gesucht hat, wir nur auf den ersten Johannesbrief hinzuweisen vermögen. Der Gedanke, dass durch die zuvorkommende und vergebende väterliche Liebe Gottes die Kinder Gottes zu einer gleichartigen Liebe gegen die Brüder verpflichtet werden (Mt. 5, 44 f.; 18, 23—35), findet seinen schönsten und reinsten Ausdruck in jenen johanneischen Worten, dass, weil Gott uns geliebt hat, auch wir einander lieben müssen, dass, weil Gott die Liebe ist, auch nur wer in der Liebe bleibt, in Gemeinschaft mit Gott bleibt, und dass, wer seinen Bruder nicht liebt, auch nicht sagen kann, dass er Gott liebe (1 Joh. 4, 7—5, 3). Wenn wir diese johanneischen Worte einerseits mit der Lehre Jesu, wie sie uns in den Synoptikern bezeugt ist, und andrerseits mit den uns überlieferten christlichen Lehrgestaltungen der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit in Vergleich stellen und fragen, ob dort oder hier eine passende Anknüpfung vorliege, so werden wir auf das Urtheil hingeleitet, dass es nicht Worte eines Epigonen der apostolischen Zeit sind, sondern Worte eines solchen Jüngers Jesu selbst, der noch tiefer als Andere in den ursprünglichen Geist und inneren Zusammenhang der Lehre des Meisters eingedrungen war.

Cap. 5. Die Art und das Kommen des Reiches Gottes.

1. Nachdem wir die Anschauung Jesu von Gott als dem Vater und die ganz durch sie bedingten Vorstellungen Jesu von dem Heile des Reiches Gottes und von der Gerechtigkeit der Glieder des Reiches Gottes betrachtet haben, können wir nun ein Verständniss davon gewinnen, wie Jesus die Art des

Reiches Gottes im Ganzen und das Kommen desselben beurtheilt hat. Denn da der überlieferte Begriff des Reiches Gottes, den er aufnahm, jedenfalls im Allgemeinen Bezeichnung für den gemäss den prophetischen Verheissungen erwarteten Zustand war, wo Gott sein volles Heil einer ihm in wahrer Gerechtigkeit dienenden Gemeinde verleihen werde, so war in den Vorstellungen Jesu von dem Heile des Reiches Gottes und von der Gerechtigkeit der Glieder des Reiches Gottes seine besondere Auffassung des rechten Wesens des Reiches Gottes begründet und nach diesem Verständniss der wahren Art des Reiches Gottes richtete sich wieder seine Vorstellung von der Verwirklichung desselben. Wir wollen nun zwar nicht blos von uns aus construiren, wie Jesus in Gemässheit jener Heils- und Gerechtigkeitsvorstellungen über die Art und das Kommen des Reiches Gottes denken musste; sondern wir wollen nach den bestimmten Aeusserungen Jesu fragen, welche uns bestätigen, dass er die Art des Reiches Gottes im Ganzen und das Kommen desselben wirklich so aufgefasst hat, wie es seinen Anschauungen vom Heile und von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes folgerichtig entsprach. Andrerseits aber dürfen wir sagen, dass die schon gewonnene Erkenntniss davon, wie er das Heil und die Gerechtigkeit des Reiches Gottes dachte, das wichtigste Hülfsmittel ist, um die verhältnissmässig wenigen und kurzen Aeusserungen, welche sich direct auf die Art und Verwirklichung des Reiches Gottes beziehen, zu erklären.

Zuerst ist festzustellen, dass Jesus das Reich Gottes jedenfalls nicht als ein solches äusseres, politisches Reich auf Erden gedacht hat, wie es der Vorstellung der grossen Masse seiner jüdischen Zeitgenossen entsprach. Dadurch, dass er in das göttliche Heil, welcher er seinen Jüngern verhiess, kein äusserliches, irdisches Glück und keine politische Herrschaft, Macht und Herrlichkeit einschloss und dass er zu der rechten Gerechtigkeit keinerlei Handlungen zu blos politisch-nationalen Zwecken rechnete, sondern vielmehr auch die Tributzahlung an den römischen Kaiser als eine Pflicht erklärte, welche in Gemeinschaft mit der Pflichtleistung an Gott zu erfüllen sei, war es schon ausgeschlossen, dass er das Reich Gottes im Ganzen als ein Reich von äusserer, politischer Art, anderen weltlichen

Reichen vergleichbar, vorgestellt hätte. Deutlich hat er seine Meinung in dieser Beziehung den Pharisäern kundgegeben, denen er auf ihre Frage, wann das Reich Gottes komme, antwortete: „das Reich Gottes kommt nicht mit Gepränge; auch wird man nicht sagen: siehe hier oder dort ist es; denn siehe das Reich Gottes ist inmitten eurer“ (Lc. 17, 20 f.). Zwar die Schlussworte dieser Aussage können nicht bedeuten, dass das Reich Gottes nicht äusserlicher Art sei, sondern seine Stätte im Innern der Menschen habe; denn Jesus hat gewiss nicht anerkannt, dass im Innern der angeredeten Pharisäer das Reich Gottes verwirklicht sei. Der Sinn dieser Schlussworte kann nur sein, dass das Reich Gottes nicht mehr blos zukünftig sei, sondern bereits inmitten der Fragenden, nämlich in Jesu und seinen Jüngern, eine Verwirklichung gefunden habe. Wohl aber stehen die Anfangsworte der Aussage Jesu in directem Gegensatze zu der Vorstellung der Pharisäer, dass das erwartete Reich Gottes als ein Reich von äusserer Macht und Herrlichkeit unter äusserlich grossen und in die Augen fallenden Umständen eintreten und in äusserlich feststellbaren Formen und Grenzen Bestand haben werde, wie andere irdische Reiche. Weil die Pharisäer von dieser Vorstellung über die Art des Reiches Gottes ausgingen, so erkannten sie nicht das schon begonnene Vorhandensein des von Jesus verkündigten Reiches Gottes, sondern fragten nach dem Wann seines Eintritts. Deshalb aber beurtheilte Jesus in seiner Antwort zuerst diese Vorstellung von der Art des Reiches Gottes als eine verkehrte, um dann sein Urtheil von dem bereits eingetretenen Bestande dieses Reiches hinzuzufügen.

Ich vermuthe, dass auch die Warnung Jesu an seine Jünger: „gebt Acht, hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes“ (Mc. 8, 15) ihre Beziehung auf die äusserlich politischen Tendenzen und Ideale hatte, welche die Jünger Jesu nicht im geringsten Masse in ihre Anschauungen und Hoffnungen vom Reiche Gottes einmengen dürften, um nicht das Ganze derselben zu verderben. Das Auffallende dieses Ausspruches Jesu liegt darin, dass Jesus die Pharisäer und Herodes, welche doch im Allgemeinen sehr verschiedenartige Interessen verfolgten, hier zusammenstellt und vor etwas Gefährlichem warnt, was bei den Einen und bei dem Anderen vorliege.

Jesus muss an einen Punkt gedacht haben, hinsichtlich dessen die Beiden trotz ihrer allgemeinen Verschiedenheit einander vergleichbar waren, der auch für die Einen ebenso charakteristisch war, wie für den Anderen, und hier wie dort ein Hinderniss für das Verständniss und die Aufnahme der Verkündigung Jesu bildete, der deshalb auch den Jüngern, wenn sie ihn nicht vermieden, zur Gefahr und zum Verderben gereichen würde. Dieses den Pharisäern und dem Herodes Gemeinsame aber war die Richtung des Sinnes auf äussere, politische Macht und auf ein politisches, nationales Reich. Bei den Pharisäern war diese Sinnesrichtung und das ihr entsprechende Ideal des Messiasreiches ein Hauptgrund, welcher sie zur feindseligen Verkennung und Verachtung der Predigt Jesu vom Reiche Gottes trieb; auch bei Herodes aber war es die ängstliche egoistische Rücksicht auf seine politische Macht und Herrschaft, die ihn gegen eine Erkenntniss und Würdigung der Bedeutung des Lehrens und Wirkens Jesu in Galiläa verschloss und ihm den Wunsch eingab, den ihm unbequemen Propheten zu beseitigen (Lc. 13, 31). So ist es verständlich, dass Jesus diese Richtung des Sinnes auf irdische Macht und Herrlichkeit und auf ein irdisches, politisches Reich als ein dem Reiche Gottes fremdartiges und feindliches Element beurtheilte (vgl. Mc. 10, 42), und dass er seine Jünger auch vor der geringsten Vermengung solcher äusserlicher, politischer Interessen, welcher besonderen Art dieselben auch sein möchten, ob pharisäisch oder herodianisch, mit ihrem Trachten nach dem Reiche Gottes zu warnen suchte[1]).

[1]) Mit völliger Sicherheit lässt sich freilich die Frage, was Jesus mit der bildlichen Bezeichnung „Sauerteig", welche seine Jünger in ihren irdischen Brotsorgen nicht in bildlichem, sondern in eigentlichem Sinne verstanden (Mc. 8, 16), gemeint hatte, nicht beantworten, weil wir die besonderen Verhältnisse oder Erfahrungen, die Jesu zu seiner Warnung Anlass gegeben hatten, nicht kennen. Jedenfalls ist der Sauerteig sprichwörtliche bildliche Bezeichnung für etwas, was, auch wenn es nur in kleinem Masse vorhanden ist, schnell auf Anderes assimilirend wirksam wird. An sich kann etwas Gutes ebenso wohl damit bezeichnet sein wie etwas Böses (vgl. Lc. 13, 21; 1 Cor. 5, 6 ff.). Da die Pharisäer sowohl wie Herodes in mehreren Beziehungen in Gegensatz zu Jesus und zu dem von ihm verkündigten Reiche Gottes standen, so ist hierdurch bedingt, dass sich zunächst verschiedene Mög-

2. Indem Jesus aber das Reich Gottes nicht als ein Reich von politischer Art und äusserer, irdischer Herrlichkeit vorstellte, hat er es andrerseits doch auch nicht als ein rein transcendentes, himmlisches aufgefasst. Wohl herrschte in der damaligen jüdischen Apokalyptik auch eine solche Strömung, welche die religiösen Heils- und Hoffnungsgüter ganz dem irdischen Diesseits zu entrücken und ihre Realität als eine rein himmlische zu erfassen suchte, und es ist gewiss richtig, dass diese Strömung auch auf die Ausbildung der christlichen Gedankenkreise in der apostolischen und nachapostolischen Zeit einen ziemlich erheblichen Einfluss gehabt hat [1]. Aber Jesus selbst hat sich doch, soweit wir nach unseren Quellen zu urtheilen vermögen, auch von diesem, der äusserlichen, sinnlichen Anschauungs- und Hoffnungsweise entgegengesetzten Extreme freigehalten. Wir dürfen wohl sagen: er hatte eine zu unmittelbare persönliche Erfahrung von der Gemeinschaft mit Gott und von dem Besitze der göttlichen

lichkeiten der Deutung des „Sauerteiges", vor dem Jesus seine Jünger warnt, darzubieten scheinen. Wenn man aber von der oben bezeichneten Voraussetzung ausgeht, dass Jesus eine solche Eigenschaft oder Verhaltungsweise gemeint haben muss, welche die Pharisäer und Herodes in gleicher oder in ähnlicher Weise hatten und welche für beide auch charakteristisch war, so wird man mit grösster Wahrscheinlichkeit auf unsere obige Erklärung hingeführt. Die pharisäische Lehre im Allgemeinen (vgl. Mt. 16, 12) kann deshalb nicht gemeint sein, weil Herodes nicht auch Vertreter einer „Lehre" war. Andrerseits kann auch die unsittliche Anschauungs- und Verhaltungsweise der Pharisäer und des Herodes nicht im Allgemeinen gemeint sein, weil dieselbe doch bei den Pharisäern einen sehr anderen Charakter hatte, wie bei Herodes. Weder kann man sagen, dass das „heuchlerische" Trachten nach äusserer Gerechtigkeit (vgl. Lc. 12, 1), wie Jesus es den Pharisäern vorzuwerfen hatte, auch für Herodes charakteristisch gewesen wäre, noch dass die weltliche Leichtfertigkeit des Herodes den gesetzesstrengen Pharisäern vorzuwerfen gewesen wäre. Derjenige Punkt aber, in welchem die Pharisäer und Herodes einander vergleichbar waren und der bei Beiden den Gegensatz gegen Jesus und seine Predigt vom Reiche Gottes bedingte, war ein solches Trachten nach äusserlicher Macht und Herrschaft und nach Herstellung beziehungsweise Erhaltung eines politischen Reiches, welches sich dem Trachten nach den himmlischen Heilsgütern Gottes nicht unterordnete.

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 422 f. und W. Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu S. 75. 85 ff.

Heilsgüter schon während seines irdischen Lebens, als dass es ihm möglich gewesen wäre, das Reich Gottes blos ein als zukünftiges, jenseitiges, himmlisches, in ausschliessendem Gegensatze zu den Formen und Verhältnissen des gegenwärtigen irdischen Lebens stehendes zu beurtheilen.

Freilich hat er das Reich Gottes auch als ein zukünftiges, himmlisches Reich gedacht; und zwar hat er, wie wir später noch genauer sehen werden, auf den verhältnissmässig baldigen Eintritt des zukünftigen Aeons gerechnet, in welchem das Reich Gottes seine himmlische Gestalt gewinnen würde. Wie er das himmlische, ewige Leben als das höchste Heilsgut für den einzelnen Frommen betrachtete, so fand er in dem zukünftigen himmlischen Heilszustande auch die Vollendungsgestalt des Reiches Gottes. Deshalb konnte er den Begriff des Reiches Gottes auch mit Beziehung nur auf diesen himmlischen Heilszustand gebrauchen, sofern die Vollendungsgestalt des Reiches als die eigentliche Gestalt desselben erschien. Der Ausdruck „in das Reich Gottes eingehen" konnte für ihn einfach gleichbedeutend sein mit dem Ausdruck: „in das Leben (oder ewige Leben) eingehen" (Mc. 9, 47, vgl. V. 43 u. 45; 10, 23, vgl. V. 17 u. 21) [1]). Wenn er im Zusammenhang mit dem Hinweise auf seine Wiederkunft in himmlischer Herrlichkeit davon redet, dass einige der Anwesenden den Tod nicht schmecken würden, bis sie das Reich Gottes gekommen sähen in Kraft (Mc. 9, 1), oder wenn er von „jenem Tage" redet, wo die „Thäter der Ungerechtigkeit" unter den Israeliten den Abraham und Isaak und Jakob im Reiche Gottes sehen würden, sich selbst aber hinausgestossen, und wo die Menschen von Ost und West kommen würden und zu Tische liegen im Reiche Gottes (Lc. 13, 28 f.), oder wenn er in der Stunde des letzten gemeinschaftlichen Mahles mit seinen Jüngern auf das neue Mahl verweist, welches er und sie geniessen würden in seinem Reiche (Mc. 14, 25; Lc. 22, 29 f.): so ist deutlich unter dem Reiche Gottes nur jener himmlische Vollendungszustand verstanden [2]). Wir müssen es

[1]) Vgl. auch die Beziehung, in welcher der Begriff des Reiches Gottes Lc. 13, 28 f. zu dem Begriffe des „Lebens" Mt. 7, 14 (= Lc. 13, 24) steht in dem Logiastücke § 20 b u. c. I, S. 130 f.

[2]) Den Ausdruck „Reich der Himmel", welchen unser erster Evan-

auch als eine besondere Probe der Einheitlichkeit der Auffassung

gelist in den Reden und Aussprüchen Jesu meistentheils anstatt des Ausdruckes „Reich Gottes“ darbietet, dürfen wir nicht zu Folgerungen über die himmlische Art des von Jesus gelehrten Reiches Gottes verwerthen. Die Beurtheilung dieses Ausdruckes hängt in erster Linie von der Evangelienkritik ab; denn nach deren Ergebnissen ist zuerst die Frage zu entscheiden, ob dieser Ausdruck gemäss dem Zeugnisse der ältesten Quellen als von Jesus selbst angewandt gelten darf, und ob deshalb die etwaige Besonderheit des Gedankens, welche durch diesen Ausdruck im Unterschiede von dem Titel „Reich Gottes“ bezeichnet ist, bei der Darstellung der eigentlichen Lehre Jesu selbst, oder vielmehr bei einer Untersuchung der christlichen Gedankenwelt unseres ersten Evangelisten zu besprechen ist. Bei den kritischen Ergebnissen, welche ich im ersten Theile dieser Arbeit vorgelegt und begründet habe, kann das Urtheil nicht zweifelhaft sein, dass der Ausdruck „Reich der Himmel“ der secundäre ist und nicht Jesu selbst zugehört. Denn da Lucas nicht blos wo er dem Marcus folgt, sondern auch wo er Stücke der Logiaquelle wiedergiebt, nur den Ausdruck „Reich Gottes“ hat und andrerseits der erste Evangelist nicht nur in den Logiastücken, sondern auch bei der Wiedergabe des Marcus den Ausdruck „Reich der Himmel“ bietet, so ist zu schliessen, dass nicht die Logiaquelle diesen letzteren Ausdruck gab, sondern dass unser erster Evangelist ihn hier ebenso wie beim Marcustexte seinerseits eingesetzt hat. Was die Bedeutung dieses Ausdrucks betrifft, so schliesse ich mich der Erklärung Schürer's an (Jahrbücher für prot. Theol. 1876, S. 171 ff. u. 178 ff.; vgl. die Erläuterung in der Theol. Literaturzeitung 1883, S. 581, und Geschichte d. jüd. Volkes II, S. 454), dass nur die jüdische Gewohnheit, den Namen Gottes zu umschreiben und speciell gern den Begriff des Himmels zu solcher Umschreibung anzuwenden (vgl. Mc. 11, 30; Lc. 15, 18), den Grund zu der Umsetzung des Titels „Reich Gottes“ in „Reich der Himmel“ geboten hat. Der eigentliche Sinn des Begriffes „Reich Gottes“ wurde durch diese Veränderung des Titels nicht modificirt oder präcisirt; es sollte weder speciell die Herkunft des Reiches vom Himmel noch speciell die Verwirklichung des Reiches im Himmel durch diesen Titel bezeichnet werden, sondern nur die Gehörigkeit des Reiches zum Himmel, d. h. zu Gott im Himmel, und das Regiertsein des Reiches vom Himmel her, d. h. von Gott. Eben daraus, dass der Ausdruck aus jener jüdischen Gewohnheit der Umschreibung des Gottesnamens zu erklären ist, also auch keinesfalls erst von unserem ersten Evangelisten neu gebildet, sondern von ihm aus der geläufigen Redeweise seiner judenchristlichen Zeitgenossen übernommen ist, und dass ferner dieser Ausdruck für das Bewusstsein des ersten Evangelisten einfach dasselbe bedeutete, wie der Ausdruck „Reich Gottes“, und nicht noch ein besonderes

Jesu würdigen, dass er das himmlische, ewige Leben, in welchem er das letzte und höchste Heilsideal der einzelnen Persönlichkeit sah, nicht als von dem auf Erden aufzurichtenden Reiche Gottes wesentlich unabhängig und dieser eigentlichen Verwirklichung des Reiches erst nachfolgend vorstellte [1]), sondern dass er das Reich Gottes als den Inbegriff des höchsten göttlichen Heiles und deshalb als auch das himmlische, ewige Leben der Einzelnen umspannend und in ihm sich gerade vollendend dachte.

Aber wie Jesus mit Bezug auf das Heil Gottes für die Menschen urtheilte, dass es nicht ein blos zukünftiges, himmlisches sei, sondern dass Gott gemäss seiner stetigen Vaterliebe den Menschen schon in ihrem gegenwärtigen, irdischen Leben alle die heilsamen Güter verleihe, welche sie als seine Kinder von ihm erbitten, und sie vor jedweder Schädigung bewahre, so war er auch dessen gewiss, dass das heilvolle Reich Gottes kein blos jenseitiges, himmlisches sei, sondern unter den rechten Kindern Gottes, welche sein Heil erfahren und seinen Willen in Gerechtigkeit erfüllen, schon gegenwärtig auf Erden verwirklicht werde. Der vorher besprochenen klaren Antwort Jesu an die nach dem Wann des Eintritts des Reiches Gottes fragenden Pharisäer, dass das Reich Gottes bereits inmitten ihrer vorhanden sei (Lc. 17, 20 f.), stehen andere Aussagen zur Seite, welche mit gleicher Deutlichkeit denselben Gedanken bezeugen. Er hat in der Synagoge zu Nazareth das Wort des Deuterojesaja verlesen, welches das Heil der erhofften Endzeit ankündigt: „der Geist des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbt hat, Armen frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht zu predigen, Zerschmetterte in Erlösung zu versetzen, ein angenehmes Jahr des Herrn zu predigen“ (Jes. 61, 1 f.), und hat dann den Hörern erklärt, dieses Schriftwort sei heute in ihren Ohren, d. h. indem sie diese seine Worte hören, erfüllt (Lc. 4, 17—21). Er hat nicht nur, nach dem übereinstimmenden Zeugniss der Logia und des Marcusevange-

Gedankenmoment hervorheben sollte, ist es auch zu verstehen, dass der Evangelist nicht consequent in dem Gebrauche des Ausdruckes gewesen ist, sondern ohne erkennbare Gründe einige Male den Ausdruck „Reich Gottes“ beibehalten hat (6, 33; 12, 28; 19, 24; 21, 31. 43).

[1]) Vgl. oben S. 48 f. u. S. 172 f.

liums, geurtheilt, dass in Johannes dem Täufer die prophetische Verheissung von dem Vorangehen des Elia vor dem Eintritte des Reiches Gottes zur vorbereitenden Neuordnung der Dinge bereits erfüllt sei (Mt. 11, 14; Mc. 9, 11—13), sondern er hat auch der bis auf Johannes den Täufer reichenden Zeit der prophetischen Vorherverkündigung des Reiches Gottes die in der Gegenwart eingetretene Zeit des Zugreifens zum Reiche Gottes gegenübergestellt: „alle Propheten und das Gesetz bis Johannes haben geweissagt; — — aber von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt packt man zu nach dem Reiche Gottes und Zupackende reissen es an sich. Wer Ohren hat, höre!" (Mt. 11, 12—15; Lc. 16, 16) [1]. Also die Zeit des Wartens und Hoffens auf das zukünftige Reich Gottes sei vorüber, die Zeit des verwirklichten Reiches Gottes, wo es gelte, mit energischem Entschlusse sich selbst zu einem Gliede dieses Reiches zu machen, sei bereits vorhanden. Auch in Zusammenhang mit dem Ausdrucke seiner Gewissheit, dass die Herrschaft des Satans und der Dämonen über die Menschen gebrochen sei, indem er selbst, Jesus, und seine Jünger Gewalt über die Dämonen hätten und keine Schädigung von ihnen erfahren könnten, hat er seine Anschauung von dem gegenwärtigen Verwirklichtsein des Reiches Gottes kundgegeben. Als die Pharisäer sein Austreiben von Dämonen für ein selbst dämonisches Wirken erklärten, hat er sie nicht nur darauf hingewiesen, wie dieses Urtheil widersinnig sei (Mc. 3, 22—27) und in Widerspruch stehe zu der sonst von ihnen mit Bezug auf die Dämonenaustreibungen ihrer Anhänger geübten Beurtheilung (Lc. 11, 19), sondern hat er auch die richtige Folgerung, welche aus seiner Dämonenbesiegung zu ziehen sei, ausgesprochen: „wenn ich mit dem Finger (d. i. in der Kraft) Gottes die Dämonen austreibe, so ist also das Reich Gottes schon zu euch gekommen" [2] (Lc. 11, 20). Ebenso hat er, als seine Jünger von ihrer Sendreise zurückkehrten und von ihren Erfolgen über die bösen Geister berichteten, ausgesprochen, dass er den Satan aus dem Himmel gestürzt geschaut

[1] Vgl. Log. § 4b. I, S. 75.

[2] Zu dieser Bedeutung von ἔφθασεν: „es ist schon gekommen" vgl. 1 Thess. 2, 16; 2 Cor. 10, 14; Phil. 3, 16; οὐκ ἔφθασεν bedeutet: „es ist noch nicht gekommen", Röm. 9, 31.

habe, d. h. dass er jetzt, während dieser der Ausbreitung des Evangeliums vom Reiche Gottes gewidmeten Reise seiner Jünger, die deutliche Erkenntniss des völligen Gebrochenseins der hohen Macht des Satans gewonnen habe (Lc. 10, 18). Und er hat dann, nachdem er den Jüngern eine unbeschränkte Gewalt über alle feindlichen, unheilbringenden Mächte zugesprochen (V. 19 f.) und seine eigene vermittelnde Bedeutung für die Erkenntniss dieses Heilsstandes hervorgehoben hat (V. 21 f.; Mt. 11, 25—30), die Worte an seine Jünger hinzugefügt: „glückselig die Augen, welche sehen, was ihr sehet; denn ich sage euch: viele Propheten und Gerechte (Mt. 13, 17) haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört" (Lc. 10, 23 f.)[1]. Diese Schlussworte correspondiren jenem Anfangsurtheile über den Sturz des Satans: wie die Macht des Satans nicht erst in der Zukunft gebrochen werden soll, sondern bereits jetzt definitiv gebrochen worden ist, so liegt auch das Ziel des Hoffens und Wünschens der Propheten und Frommen, d. i. die Aufrichtung des Reiches Gottes, nicht mehr in der Zukunft, sondern die Jünger haben es gegenwärtig vor sich und machen eine beseligende Erfahrung von ihm. Auch die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, in denen Jesus die Entwicklung des Reiches Gottes zu veranschaulichen gesucht hat (Lc. 13, 18—21), sind Zeugnisse für seine Vorstellung von der irdischen Gegenwart des Reiches Gottes. Denn auf die Art, wie das Reich Gottes zukünftig in himmlischer Herrlichkeit zu Bestand gebracht werden wird, passen diese Gleichnisse nicht, da das zukünftige Herrlichkeitsreich sich nicht allmählich ausbreiten, sondern mit einem Male bei der Wiederkunft des Messias in vollem Umfange aufgerichtet werden soll. Wohl aber beziehen sich die Gleichnisse auf das Reich Gottes, wie es sich gegenwärtig auf Erden entwickelt, indem es aus unscheinbarem Anfange zu ungeahnter Grösse heranwächst und mit seinem still, aber machtvoll wirkenden Einfluss auf andere Gebiete übergreift und sie in sich hineinzieht.

Aber das Urtheil, dass das Reich Gottes ein schon in der irdischen Gegenwart sich verwirklichendes sei, muss im Sinne

[1]) Vgl. Log. § 8d. I, S. 93.

Jesu doch immer wieder seine Ergänzung finden durch das Urtheil, dass das Reich Gottes auch ein zukünftiges, himmlisches sei und dass das gegenwärtige Reich erst in dieser himmlischen Zukunft seine rechte Vollendung finde. Und andrerseits muss dieses Urtheil, dass das Reich Gottes schon in der Gegenwart auf Erden eine Verwirklichung habe, bestimmt unterschieden werden von der Vorstellung, dass es ein Reich irdischer Art, mit irdischer Herrschaft, Macht und Herrlichkeit, sei. Gerade deshalb, weil Jesus das Reich Gottes so garnicht in irdischer Art vorstellte, konnte er so bestimmt das bereits eingetretene Vorhandensein dieses Reiches auf Erden behaupten. Man kann sagen, er habe das Reich Gottes, sofern es sich schon in der Gegenwart auf Erden verwirkliche, als ein Reich ethischer Art gedacht; doch bedarf auch dieses Urtheil einer Näherbestimmung, um nicht missdeutet zu werden. Denn es wäre nicht richtig, anzunehmen, dass Jesus das Reich Gottes blos als eine Gemeinschaft gerechten, religiös-sittlichen Pflichtverhaltens der Menschen vorgestellt hätte. So wesentlich auch das Moment der Gerechtigkeit der Reichsgenossen, ihrer rechten gehorsamen Erfüllung des Willens Gottes, für den Begriff des Reiches Gottes war, so nothwendig gehörte doch auch zu diesem Begriffe das Moment des vollen Heiles, das Gott den Reichsgenossen schenkt; und Jesus würde nicht von einer schon gegenwärtigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden haben reden können, wenn er nicht das Vorhandensein einer solchen unter Gottes Vaterherrschaft stehenden Gemeinschaft von Menschen gemeint hätte, welche nicht nur die rechte Gerechtigkeit übte, sondern auch das rechte Heil Gottes stetig genösse. Aber freilich hat Jesus dieses Moment der Gerechtigkeit im Reiche Gottes sehr viel stärker betont und sehr viel innerlicher und ethischer erfasst, als es in der herrschenden pharisäisch-jüdischen Vorstellung von dem erhofften Gottesreiche der Endzeit geschah. In dieser Beziehung hat er an die ältere Tradition der prophetischen Zeit angeknüpft und ist er sich des speciellen inneren Zusammenhanges seiner Wirksamkeit mit der vorbereitenden des Busspredigers Johannes bewusst gewesen. Gerade wegen seines besonderen Werthlegens auf die zum Reiche Gottes gehörige innerliche Gerechtigkeit war es ihm aber auch möglich, die Heilserweisung Gottes als

eine schon im gegenwärtigen irdischen Leben stetig erfahrene zu begreifen. Denn er konnte dieser Heilserweisung eine Beziehung geben auf die innerliche Belebung und Kräftigung der Menschen zur Erfüllung des Willens Gottes und zur Ueberwindung der Versuchungen; und er konnte andrerseits auch die äusseren Mühsale und Uebel des irdischen Lebens insofern als erquickliche Heilserweisungen Gottes verstehen, als er in ihnen Mittel zur Bewährung der treuen Pflichterfüllung und der demüthigen Ergebung Gott gegenüber erkannte.

Es war in der That eine in höchstem Grade idealistische Vorstellung, wenn Jesus das schon gegenwärtige Vorhandensein des Reiches Gottes behauptete; denn sie stützte sich auf keinerlei äusserlich wahrnehmbare Erscheinungen; ihre Wahrheit liess sich dem natürlichen Verständniss nicht einfach beweisen und der Werth der in ihr bezeichneten Güter liess sich nicht sinnlich empfinden. Und doch war diese Vorstellung für ihn nicht ein blos abstracter Begriff oder ein blosses Ideal; sondern er wusste, dass sie einer Wirklichkeit entsprach, von welcher er selbst unmittelbare Erfahrung machte und von welcher seine Jünger ebensolche Erfahrung machen konnten und sollten, wie er. Diese Gewissheit, dass das von ihm verkündigte Reich Gottes trotz seiner äusserlichen Verborgenheit doch einen wahrhaften Bestand habe und dass die in ihm erfahrenen göttlichen Heilsgüter trotz ihres gegenwärtigen Verkannt- und Missachtetseins doch die wahrhaft werthvollen und bleibenden Lebensgüter des Menschen seien, brachte er eben darin zum Ausdruck, dass er die zukünftige Erscheinung dieses Reiches in himmlischer Herrlichkeit und Vollendung lehrte, wenn alle irdischen Reiche vergingen und alle irdischen Güter ihren Werth für den Menschen verlören.

3. Hat aber Jesus diese Anschauung von dem Wesen und von der Verwirklichung des Reiches Gottes, von dem schon gegenwärtigen Bestehen dieses Reiches überall da, wo Gott den Menschen die ihnen heilsamen, zum ewigen Leben dienlichen Güter schenkt und die Menschen ihrerseits den Willen Gottes in innerlicher Gerechtigkeit vollziehen, und von dem doch auch nicht blos gegenwärtigen Bestande dieses Reiches auf Erden, sondern von seiner bevorstehenden herrlichen Vollendung im

Himmel, — hat er diese Anschauung seit Anfang seiner Lehrwirksamkeit stetig in gleicher Weise, in gleicher Klarheit und Durchbildung, besessen, oder hat er sie erst allmählich während seiner Lehrwirksamkeit gewonnen und ausgebildet? Die Behauptung, dass das Letztere der Fall sei und dass wir demgemäss bei einer geschichtlichen Darstellung der Lehre Jesu zwischen verschiedenen Phasen seiner Anschauung vom Wesen und vom Kommen des Reiches Gottes unterscheiden müssten, ist gerade in neuerer Zeit, seit man sich überhaupt mit deutlichem Bewusstsein die Aufgabe eines geschichtlichen Verständnisses des Lebens und der Lehre Jesu gestellt hat, von vielen Seiten in beredter Weise zu begründen gesucht worden. In der That scheint diese Annahme durch eine gewisse allgemeine Erwägung gefordert zu werden, welche für jede geschichtliche Betrachtungsweise nothwendige Geltung hat: dass nämlich ein neu in Erscheinung tretender Gedankencomplex nicht als eine unvermittelt fertige Thatsache betrachtet werden darf, sondern als auf einer Entwicklung beruhend gedacht werden muss, welche sich in Anknüpfung an geschichtlich gegebene Bedingungen in psychologisch verständlicher Weise vollzogen hat. In Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes auf die geschichtliche Erscheinung der Lehre Jesu vom Reiche Gottes hat man gemeint urtheilen zu müssen, dass Jesus bei dem Erwachen seines messianischen Bewusstseins seine Anschauung von der Art des messianischen Reiches jedenfalls zuerst in Anknüpfung an die aus der prophetischen Zeit überlieferten und bei seinen jüdischen Zeitgenossen vorhandenen Vorstellungen von diesem Reiche gestaltet haben müsse und sie erst allmählich in dem geistigen Sinne umgestaltet haben könne, in welchem sie uns am Schlusse seiner Wirksamkeit entgegentrete. Zwar werde er gleich zuerst, seiner innerlichen, religiösen Auffassungsweise gemäss, den der vulgären jüdischen Auffassung entsprechenden Gedanken an die Aufrichtung eines Gottesreiches mit irdisch-politischen Merkmalen nach Art anderer Weltreiche abgewiesen haben; dies sei ein Hauptergebniss der gleich nach seiner Taufe folgenden Versuchungsperiode gewesen. Andrerseits sei es doch nicht möglich, dass er die sowohl in der älteren Prophetie wie in der späteren jüdischen Apokalyptik regelmässig vorhandene

Aussicht, Gott werde sein Reich durch ein wunderbares Eingreifen plötzlich zu Bestand und zu herrlicher Erscheinung bringen, von vornherein nur auf eine Vollendung des Reiches Gottes in ferner Zukunft, und nicht auf die Aufrichtung des Reiches Gottes in der Gegenwart, in welcher er sich als den Messias wusste, bezogen hätte; ebenso sei es psychologisch nicht denkbar, dass er gleich bei dem ersten begeisterten Eintritte in seine messianische Wirksamkeit von der deutlichen Erkenntniss des äusseren Misserfolges seiner Predigt unter dem Volke Israel und der Nothwendigkeit seines Leidens und Todes erfüllt gewesen sei. Man müsse deshalb annehmen, dass er bei seinem ersten Auftreten gemäss der gewonnenen Ueberzeugung von seiner Messianität auch die zuversichtliche Hoffnung gehegt habe, Gott werde jetzt in unmittelbarer Nähe durch wunderbare Ereignisse das messianische Reich, zwar nicht als ein äusserliches, irdisches Weltreich, wohl aber als ein himmlisches Heilsreich zur Erscheinung bringen. Die Vorstellung von diesem wunderbar aufzurichtenden himmlischen Reiche, welche sich mit der späteren Vorstellung Jesu von dem zukünftigen Vollendungszustande des Reiches Gottes deckte, müsse zuerst den g a n z e n Begriff des Reiches Gottes bei ihm ausgemacht haben und die Verwirklichung eben dieses idealen Begriffes müsse er für die Gegenwart seines irdischen Lebens erwartet haben. Aber weil dieses sein Ideal nicht in Erfüllung gegangen, vielmehr die zuerst nahe erschienene Verwirklichung desselben in immer weitere Ferne vor ihm entrückt worden sei, während er selbst doch an der Gewissheit seines messianischen Berufes und an der treuen Pflichterfüllung in den ihm von Gott gewiesenen Bahnen festgehalten habe, und weil er neben dem Misserfolge seiner Predigt bei der grossen Masse des Volkes Israel doch auch den segensreichen Erfolg derselben in der Schaar seiner Jünger wahrgenommen habe, so sei er allmählich zu der Erkenntniss durchgedrungen, dass das Reich Gottes in einem anderen Sinne, als in welchem er es ursprünglich verstanden hatte, schon gegenwärtig verwirklicht sei, nämlich als ein in den Herzen derer, die seiner Verkündigung Glauben schenkten, bestehendes Reich innerlicher Art. So sei er zu der Anschauung von einer Entwicklung des Reiches Gottes gekommen: von einem schon

gegenwärtigen Beginne und allmählichen Wachsthume des Reiches auf Erden in verborgener Gestalt, und von einer zukünftigen Vollendung desselben zu himmlischer Herrlichkeit durch eine plötzliche wunderbare Offenbarungsthat Gottes [1]).

Wir müssen vor Allem fragen, inwieweit die Annahme, dass die Anschauung Jesu von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes in der angegebenen Weise allmählich fortgeschritten sei, durch die uns überlieferten Aussagen Jesu selbst unterstützt wird. Man beruft sich in erster Linie auf den Ausspruch, welchen Marcus als das Thema der Anfangsverkündigung Jesu bezeichnet: „erfüllt ist die Zeit und genaht hat sich das Reich Gottes; übet Sinnesänderung und setzet euer Vertrauen auf das Evangelium" (Mc. 1, 15). Hier seien einerseits die Worte: „erfüllt ist die Zeit" ein Ausdruck des Bewusstseins Jesu, dass er selbst schon der Messias sei und dass insofern die Zeit des Vorherverkündigens und Wartens abgelaufen, die erhoffte Endzeit bereits eingetreten sei; andrerseits seien die Worte: „genaht hat sich das Reich Gottes" ein deutliches Zeugniss dafür, dass Jesus damals das Reich Gottes zwar als ein unmittelbar nahe bevorstehendes, aber doch noch nicht als ein schon in Verwirklichung getretenes betrachte. Ebenso wie er später, wenn er seine Jünger um das Kommen des Reiches Gottes beten lehre (Lc. 11, 2), oder wenn er das Reich Gottes als das rechte Ziel ihres Trachtens und zuversichtlichen Erwartens hinstelle (Mt. 6, 33; Lc. 12, 32), oder wenn er von den Bedingungen des Hineinkommens in das Reich Gottes rede (Mt. 5, 20; 7, 21; Mc. 9, 47; 10, 15. 23—25), das zukünftige himmlische Herrlichkeitsreich meine, so könne er damals am Anfange, als er nicht das Dasein, sondern das Nahesein des Reiches Gottes verkündigte, nur die Vorstellung von dem himmlischen Herrlichkeitsreiche gehabt haben, dessen Verwirklichung durch Gott er in unmittelbarer Nähe erwartet habe.

Ist diese Erklärung und Verwerthung des Ausspruches Mc. 1, 15 wirklich einleuchtend und nothwendig? Man möge

[1]) In neuester Zeit sind diese Gedanken in wesentlich übereinstimmender Weise ausgeführt werden von W. Beyschlag, das Leben Jesu, I, S. 229 ff. 323 ff. II, S. 121 ff. 158 ff. und von W. Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu, S. 107 ff. 165 ff.

sich nur fragen, wie denn die Anfangsbotschaft Jesu dann hätte lauten sollen, wenn er auch damals schon ein solches auf Erden allmählich sich entwickelndes Reich Gottes gemeint hätte, welches, ohne in wunderbarer himmlischer Erscheinung aufzutreten, in den liebevollen Heilserweisungen des himmlischen Vaters an die Menschen und in der aufrichtig frommen Erfüllung des Willens Gottes seitens der Menschen seine Verwirklichung fände. Hätte er verkündigen sollen, dieses Reich Gottes sei schon verwirklicht, wo doch bis dahin nur er selbst jenes Gottesheil voll empfand und jene Gerechtigkeit voll erkannte und vollzog? Ein Reich besteht doch nicht aus einem einzigen Genossen und das Gottesreich hat doch noch nicht Bestand, solange nur der Messias allein vorhanden ist; es gewinnt erst dadurch Bestand, dass sich um den Messias eine Gemeinschaft von anderen Reichsgenossen sammelt. Wir müssen vielmehr sagen, dass dieser Ausspruch: „erfüllt ist die Zeit und genaht hat sich das Reich Gottes“ gerade als der ganz präcise Ausdruck der Anfangsbotschaft Jesu vom Reiche Gottes auch dann gelten muss, wenn Jesus von vornherein zunächst eine solche Art der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden annahm, wie er sie bei der späteren Behauptung des bereits eingetretenen Vorhandenseins des Reiches Gottes voraussetzte. Erfüllt war die Zeit, sofern er sich selbst schon als den gegenwärtigen Messias wusste; aber nur genaht und noch nicht verwirklicht war das Reich Gottes, sofern er als der Messias jetzt seine Wirksamkeit zum Zwecke der Aufrichtung des Reiches Gottes erst begann. Erst wenn diese seine Wirksamkeit Erfolg fand und in dem Masse, in welchem sie Erfolg fand, konnte er dann die bereits begonnene Verwirklichung des Reiches in sich und seinen Jüngern behaupten. Also aus dieser Anfangsbotschaft Jesu lässt sich durchaus nicht mit Sicherheit eine solche Anschauung von der allgemeinen Art und dem Kommen des Reiches Gottes erschliessen, welche von der späteren Anschauung Jesu bei seiner Behauptung der schon gegenwärtigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden verschieden wäre.

Aber auch alle jene Stellen, in denen das Reich Gottes einfach als ein kommendes und zu erstrebendes bezeichnet wird, können nicht als Belege dafür gelten, dass Jesus das Reich

Gottes nur als ein zukünftiges, in himmlischer Herrlichkeit erscheinendes gedacht hat. Denn auch wenn er die deutliche Vorstellung von der schon gegenwärtig begonnenen Verwirklichung des Reiches Gottes in seinem Jüngerkreise hatte, so blieb doch für seine Anschauung das Reich Gottes immer ein sich entwickelndes und deshalb auch ein kommendes, theils sofern es an immer weitere Kreise der Menschen hinantreten sollte, theils sofern es auch für diejenigen, welche bereits zu ihm gehörten, doch kein einfach fortdauernder Besitz, sondern ein immer neu zu erstrebendes Gut war, theils endlich sofern seiner gegenwärtigen Entwicklung auf Erden die dereinstige Vollendung in himmlischer Herrlichkeit folgen sollte. In allen diesen Beziehungen konnte Jesus das Reich trotz seiner schon begonnenen Verwirklichung als ein kommendes, zu erstrebendes bezeichnen, und von den Bedingungen des Hineinkommens in dasselbe reden. Eigentlichen Anlass zu der Vermuthung, dass Jesus das Reich Gottes zum Theil blos als ein in himmlischer Herrlichkeit erscheinendes und nicht auch als ein in irdischer Verborgenheit sich entwickelndes gedacht habe, bieten doch nur die früher (S. 298) schon besprochenen Stellen, in denen Jesus den Begriff des Reiches Gottes ausschliesslich in dem Sinne des zukünftigen, himmlischen Reiches anwendet (Mc. 9, 1. 47; 10, 23; 14, 25; Lc. 13, 28 f.; 22, 29 f.). Allein diese Stellen gehören sämmtlich gerade nicht der Anfangsperiode der Lehrwirksamkeit Jesu an, sondern der späteren Zeit, zum Theil den allerletzten Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern. Man würde hier also zu der Vorstellung von einem merkwürdigen Schwanken Jesu in der Auffassung des Hauptbegriffes seiner Lehre bis zum Schlusse seiner Lehrwirksamkeit getrieben, — wenn man nicht vielmehr urtheilen will, dass Jesus, wenn er den Begriff des Reiches Gottes stellenweise in jenem speciell eschatologischen Sinne gebrauchte, doch ganz wohl gleichzeitig die Vorstellung haben konnte, dass das Reich Gottes in seinem allgemeinen Sinne schon in der Gegenwart eine Begründung erfahren habe. Weil er gewiss war, dass das gegenwärtig bereits auf Erden begründete und sich entwickelnde Reich Gottes doch nicht nur überhaupt auch eine zukünftige, himmlische Gestaltung erlangen werde, sondern dass es in dieser zukünftigen, himmlischen Gestaltung

seine bestimmungsmässige Vollendung erreiche, konnte er es in diesem Vollendungszustande in speciellem Sinne als das Reich Gottes bezeichnen.

Man hat auch auf die Thatsache hingewiesen, dass Jesus während so langer Zeit die Kundgebung seiner Messianität vor seinen Jüngern und vor dem Volke zurückgehalten habe. Wenn hierfür auch gewiss das pädagogische Motiv mitwirkend gewesen sei, dass er der Anknüpfung politischer Erwartungen an seine Messianität möglichst habe vorbeugen wollen, so könne dieses Motiv doch nicht als allein entscheidend betrachtet werden. Denn zu der Befürchtung, dass seine Messianität in verkehrtem, politischem Sinne aufgefasst würde, wäre auch später noch begründeter Anlass gewesen, und namentlich hätte Jesus seinen letzten messianischen Einzug in Jerusalem nicht veranstalten dürfen, wenn er ängstlich solches Missverständniss seines messianischen Wirkens hätte ausschliessen wollen. So müsse man annehmen, dass neben dem pädagogischen Motive auch ein persönliches Motiv die frühere Zurückhaltung der messianischen Selbstbezeugung Jesu bedingt habe: nicht zwar eine innerliche Unsicherheit Jesu über seine eigene Messianität, wohl aber eine Unsicherheit über die Aufrichtung des Reiches, welches zu ihm als dem Messias gehörte. Solange er noch an der ursprünglichen Erwartung festgehalten habe, dass Gott bald durch wunderbares Eingreifen das himmlische Herrlichkeitsreich aufrichten werde, habe er mit der Kundgebung seines messianischen Bewusstseins gezögert; erst nachdem er allmählich dessen gewiss geworden sei, dass Gott diese himmlische Offenbarung des Reiches jetzt noch nicht herbeiführe, dass er selbst als der Messias vielmehr auf Erden leiden und sterben müsse, und nachdem er im Zusammenhang mit dieser Gewissheit die klare Anschauung von einem schon gegenwärtigen, verborgenen, geistigen Bestande des Reiches Gottes gewonnen habe, sei er auch mit Freimuth zuerst gegenüber seinen Jüngern und dann beim Festeinzuge in Jerusalem gegenüber dem Volke mit der Kundgebung seiner Messianität hervorgetreten [1]).

Allein auch diese Argumentation ruht auf unsicherem Grunde.

[1]) Vgl. Baldensperger a. a. O. S. 175 ff.

Wenn man bedenkt, dass die pädagogische Absicht Jesu sich doch nicht darauf allein richtete, die Anknüpfung politischer Hoffnungen und Bestrebungen an seine messianische Persönlichkeit abzuwehren, sondern vielmehr darauf, positiv ein richtiges Verständniss seiner Messianität zu begründen, so kann man es ganz wohl verstehen, dass er blos aus dieser pädagogischen Absicht zunächst von seiner eigenen Messianität überhaupt nicht redete und eine vorzeitige Kundgebung derselben durch Dämonische unterdrückte, wohl aber seine Lehre von dem Heile und von der Gerechtigkeit des Reiches ergehen liess, weil diese Lehre die rechte Art des Reiches Gottes und damit zugleich die rechten Gründe seiner eigenen Messianität klar machte; dass er dann die Anerkennung seiner Messianität zuerst seitens des engsten Jüngerkreises, welcher bis dahin am Meisten und am Treusten von ihm gelernt hatte, empfing und gestattete und dass er endlich, als er das nahe Ende seiner irdischen Wirksamkeit bevorstehen sah, unbekümmert um die Verkennung, die Missdeutungen und den Hass der grossen Menge des Volkes mit seinen messianischen Ansprüchen öffentlich hervortrat, um seine Anhänger nun zu der von Anfang an erstrebten und vorbereiteten Schlussfolgerung seiner Lehre vom Reiche Gottes deutlich hinzuführen. Wir dürfen das von Petrus ausgesprochene Bekenntniss seiner Jünger auf dem Wege nach Caesarea Philippi, dass er der Messias sei (Mc. 8, 27—29), nicht als den Abschluss einer Phase der inneren Entwicklung Jesu, sondern nur als den Abschluss einer Entwicklungsperiode der Jünger betrachten. Wir können dieses Bekenntniss, welches Jesus freilich durch seine Frage veranlasst hatte, welches aber gleichwohl ein freier Ausdruck der allmählich herangereiften Ueberzeugung der Jünger war, nur daraus recht erklären, dass Jesus nicht damals zuerst, sondern vorher schon stetig seine Jünger eine solche Art des Reiches Gottes gelehrt hatte, welche die rechte Voraussetzung für die Erkenntniss seiner schon gegenwärtigen Messianität bildete, d. h. dass er sie nicht nur auf ein bevorstehendes himmlisches Herrlichkeitsreich, sondern auch auf ein gegenwärtiges, auf Erden allmählich sich entwickelndes Reich Gottes und auf die Merkmale desselben: die stetigen, zum ewigen Leben hinführenden Heilserweisungen des himmlischen Vaters und die rechte innerliche

Gerechtigkeit der Menschen hingewiesen hatte. Denn in dem Masse, wie sie diese Lehre in sich aufgenommen hatten und wie sie erkannten, dass Jesus nicht nur der Lehrer, sondern auch der vollkommene Repräsentant dieses Reiches Gottes sei, weil er in vollkommener Liebesgemeinschaft mit dem Vater im Himmel stehe, des Heiles Gottes stetig gewiss sei und den Willen Gottes in treuem Sohnesgehorsam erfülle, konnte in ihnen die Ueberzeugung heranwachsen, dass er schon gegenwärtig der Messias dieses Reiches sei. Wohl mochten sie dabei noch an der Hoffnung festhalten, dass die Zeit der irdischen Verborgenheit und Niedrigkeit des Messias und seines Reiches bald durch die Erscheinung des himmlischen Herrlichkeitszustandes abgelöst werde und mochte ihnen der Gedanke der definitiven Verwerfung des Messias durch die Autoritäten des Volkes Israel und seines Todesleidens noch ganz fremdartig und anstössig sein (Mc. 8, 32). Gerade deshalb aber liess Jesus eben jetzt die freimüthige Mittheilung von seinem bevorstehenden Leiden und Tode beginnen (Mc. 8, 31 f.). Nachdem sie ihren Glauben an seine Messianität auf der rechten Grundlage gewonnen hatten, sollten sie nun auch zu einem rechten Weiterbau in ihrer Beurtheilung des Messias angeleitet werden; sie sollten lernen, das als eine in dem rechten Wesen des messianischen Reiches und des Messias begründete Nothwendigkeit zu erkennen, was bei einer anderen Auffassung des Wesens des Reiches Gottes als der stärkste Widerspruch gegen die Messianität erschien. Von der Frage, ob Jesus selbst die Erkenntniss der Nothwendigkeit seines Leidens vom Anfang seiner Wirksamkeit an deutlich gehabt hat, können wir hier noch absehen. Wir wollen hier nur feststellen, dass jedenfalls das Einsetzen der deutlichen Leidensverkündigung an die Jünger von dem Zeitpunkte ihres Messiasbekenntnisses an uns allein aus der pädagogischen Absicht Jesu ganz verständlich wird und dass wir keineswegs den Rückschluss machen dürfen, Jesus selbst habe erst damals die deutliche Erkenntniss der Leidensnothwendigkeit für sich gewonnen.

Wie uns aber die frei durchbrechende Anerkennung der Messianität Jesu seitens seiner Jünger, trotzdem er sich selbst geflissentlich nicht als Messias bezeichnet hatte, psychologisch nur recht verständlich wird aus einer solchen schon voran-

gehenden, andauernden Unterweisung Jesu, in welcher er sie über die rechte Art und den Bestand des schon gegenwärtig auf Erden sich allmählich entwickelnden Reiches Gottes belehrt hatte, so haben wir auch noch ein anderes, directes Zeugniss dafür, dass diese Verkündigung von der Gegenwart des Reiches Gottes bereits der früheren Periode der Wirksamkeit Jesu zugehört hat. Sowohl das Marcusevangelium (6, 7 ff.) als auch die Matthäuslogia (Lc. 10, 1 ff.) überliefern, dass Jesus schon während seiner eigenen Wirksamkeit seine nächsten Jünger zur Ausbreitung der Predigt vom Reiche Gottes ausgesandt habe. Diese Aussendung kann nicht in die spätere Zeit seiner Wirksamkeit hineingehören, wo er selbst vor der Verkennung und Feindschaft, welche er bei der grossen Masse des jüdischen Volkes fand, sich zurückzog und seine Lehre geflissentlich nur dem kleinen Kreise derer, die sich empfänglich erwiesen, widmete; sondern sie ist uns nur verständlich in der ersten Periode seines Wirkens, wo er seine Botschaft von dem Kommen des Reiches Gottes in möglichst weite Kreise des Volkes zu tragen sich berufen wusste (Mc. 1, 38 f.; vgl. Lc. 8, 1) und wo er nun in Anbetracht der Grösse des Arbeitsfeldes seine geringe Einzelkraft durch das Mitwirken der Jünger zu ergänzen suchte (Lc. 10, 2) [1]. Nun ist schon bemerkenswerth, dass die Botschaft, welche die Jünger in alle Ortschaften des jüdischen Volkes hinaustragen sollten, folgendermassen bezeichnet wird: „genaht hat sich zu euch das Reich Gottes“ (Lc. 10, 9). Es sind dieselben Worte, welche nach Mc. 1, 15 die eigene Anfangsbotschaft Jesu bildeten, nur mit dem Zusatze: „zu euch“. Dieser Zusatz, welcher dem Nahen des Reiches die besondere Beziehung auf die Leute giebt, denen jetzt zuerst das Evangelium gepredigt wird, entspricht dem Vorbehalte, dass das Reich Gottes doch nicht überhaupt noch immer nur ein nahes, aber noch nirgends verwirklichtes ist; sondern die Frage, wieweit anderswo das Reich Gottes schon vorhanden ist, bleibt dahingestellt und nur mit Bezug auf die gegenwärtigen Hörer der Botschaft wird hervorgehoben, dass an sie jetzt das Reich Gottes hinantritt und sich ihnen zur Verwirklichung darbietet. Aber

[1] Vgl. I, S. 33 f.

wichtiger als dieser Punkt, welcher zur Bestätigung unserer obigen Erklärung jener Anfangsbotschaft Jesu dient, ist es, dass Jesus nach dem Logiaberichte bei der Rückkehr der ausgesandten Jünger seiner Gewissheit, von dem Gestürztsein des Satans aus seiner Machtstellung (Lc. 10, 18), von der Gewalt der Jünger über alle ihnen feindlichen und schädlichen Mächte (V. 19) und von der Erfüllung der Hoffnungen der früheren Propheten und Frommen vor den Augen der Jünger (V. 23 f.) deutlichen Ausdruck gegeben und diese Gewissheit in unmittelbare Beziehung gesetzt hat zu einer solchen Aussage über sein eigenes absolutes Macht- und Heilsbewusstsein, welche dasselbe nicht etwa nur auf seine Aussicht auf eine zukünftige himmlische Verherrlichung, aber auch nicht auf ein gegenwärtiges wunderbares Bewahrtbleiben vor Mühsalen und Leiden, sondern vielmehr auf seine sanftmüthige und demüthige Ergebung in den Willen Gottes begründet und welche diese Ergebung auch allen anderen Menschen als das Mittel zur Erlangung wahrer innerer Befriedigung unter den Mühen und Lasten des irdischen Lebens hinstellt (Mt. 11, 28—30)[1]. Der Gedanke Jesu, dass das Reich Gottes schon gegenwärtig auf Erden eine Verwirklichung habe, und seine zu diesem Gedanken in begründender Beziehung stehende Vorstellung von einem nicht in äusserlichem, irdischem Glücke und Glanze bestehenden und doch wahrhaften und absoluten gegenwärtigen Heilsbesitze seiner selbst und seiner Jünger sind hier auf das Deutlichste ausgesprochen; der Ausdruck „Reich Gottes“ ist zwar nicht gebraucht, die Sache selbst aber ist mit voller Klarheit bezeichnet. Wohl hat Jesus diese Worte in einer Stunde besonderer innerer Erhebung gesprochen; aber wir haben doch kein Recht zu dem Urtheile, er habe sich hier nur ausnahmsweise zu einer Anschauungsweise aufgeschwungen, welche sonst nicht stetig zum Inhalte seines frommen Bewusstseins gehört habe. Wir dürfen nur sagen, dass uns aus dieser Stunde begeisterter Erhebung Jesu ein besonders deutliches Zeugniss über die Höhe und den inneren Zusammenhang seiner Anschauung von der schon gegenwärtigen Verwirklichung des göttlichen Heilsreiches auf Erden überliefert ist, und wir

[1]) S. oben S. 174—179 u. vgl. Log. § 8. I, S. 90 ff.

müssen dieses Zeugniss gerade als Beweis dafür nehmen, dass diese Anschauung bei ihm schon zur Zeit der Aussendung seiner Jünger die fest herrschende war.

Von hier aus dürfen wir aber noch einen Schritt weiter zurückgehen und behaupten, dass Jesus von Anfang seiner öffentlichen messianischen Berufswirksamkeit an diese Anschauung von der schon gegenwärtig auf Erden beginnenden Entwicklung des Reiches Gottes principiell in demselben Sinne und mit derselben Begründung gehabt haben muss, wie in der späteren Zeit, weil uns die Entstehung und Festhaltung seines eigenen messianischen Bewusstseins garnicht anders psychologisch verständlich wird, als im Zusammenhang mit dieser Anschauung. Jene allgemeine historisch-psychologische Erwägung, dass Jesus seine Anschauung vom Reiche Gottes zuerst in Anknüpfung an die überlieferte jüdische Erwartung des messianischen Reiches gewonnen und auf Grund allmählicher eigener innerer Entwicklung mit dieser überlieferten Erwartung auseinandergesetzt und von ihr abgelöst haben muss, ist ganz richtig und nothwendig. Verkehrt ist aber die Schlussfolgerung, dass dieser Anknüpfungs- und Ablösungsprocess sich während der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vollzogen und hier einen stufenweisen Fortschritt seiner Lehre von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes bedingt habe. Wir müssen vielmehr diese ganze Entwicklung in die Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten verlegen, wenn uns das Offenbarungserlebniss, welches ihn zur Gewissheit seines messianischen Berufes führte, nicht als ein psychologisch unvermittelt bei ihm eintretender und in seiner Bedeutung und seinen Consequenzen von ihm unvollständig erfasster und durchdachter Vorgang erscheinen soll. Ich darf hier auf die zu Anfang (Abschnitt I, Cap. 3) gegebene Darlegung der Entwicklung der religiösen Anschauungsweise Jesu und der Bedeutung speciell des Tauferlebnisses für ihn wieder zurückgreifen. Selbstverständlich ist, dass Jesus sich mit den idealen Hoffnungen seines Volkes auf das verheissene Reich Gottes nicht erst von der Taufe an beschäftigt hat, als ihm seine eigene Messianität klar war, sondern dass er sie schon vorher in sich gehegt und bewegt hat. Diese Hoffnungen auf das Reich Gottes, wie er sie vor seinem Tauferlebnisse hatte, müssen ihre geschichtliche

Anknüpfung gehabt haben an den Hoffnungen, welche einerseits von den alten Propheten in den heiligen Schriften überliefert und andrerseits in der Gegenwart in mannigfacher Gestalt und Ausbildung im Volke lebendig waren. Wenn Jesus auch gewiss von Anfang an gemäss seiner allgemeinen religiös-ethischen Sinnesrichtung bei diesen Hoffnungen die sinnlichen, politisch-nationalen Erwartungen zurücktreten liess und im Anschluss an die ältere prophetische Anschauung das Moment der innigen religiösen Heilsgemeinschaft zwischen Gott und seinem gerechten Volke stark hervorstellte, so kann er doch auch die Vorstellung von einer solchen äusserlich unscheinbaren, auf der innerlichen Gemeinschaft zwischen Gott und den Frommen beruhenden, allmählichen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, wie er sie später gelehrt hat, damals noch nicht besessen haben. Er wird ebenso wie die alttestamentlichen Propheten und wie die Juden seiner Zeit, auch Johannes der Täufer, erwartet haben, dass das Reich Gottes plötzlich durch ein wunderbares Eingreifen Gottes in voller Herrlichkeit zur Erscheinung gebracht werde. Andrerseits muss er schon vor seiner Taufe dauernd das Bewusstsein in sich getragen haben, als Sohn in innerer Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater zu stehen, einen Besitz göttlicher Lebenskraft in sich zu tragen, durch Gottes liebende Vaterhand schon auf Erden stetig heilvoll geleitet zu werden und selbst in kindlichem Gehorsam in der Erfüllung des Willens Gottes begriffen zu sein. In diesem seinem Bewusstsein war die psychologische Voraussetzung dafür gegeben, dass er die Gewissheit seiner eigenen Messianität gewinnen und damit zugleich eine neue, höhere Erkenntniss des Wesens und des Kommens des Reiches Gottes ergreifen konnte. Aber damals vor der Taufe war ihm diese Folgerung aus seiner innerlichen Sohnesgemeinschaft mit Gott noch nicht klar. Das eben war die Bedeutung des Tauferlebnisses, dass ihm hier die Offenbarung wurde, als der in Liebesgemeinschaft mit Gott stehende Sohn, als der Gegenstand des Wohlgefallens Gottes, sei er selbst der von den Propheten verheissene Messias, und in einem solchen Heilsverhältnisse zu Gott, wie er selbst es erlebe, finde das wahre Wesen des erhofften idealen Reiches Gottes eine schon gegenwärtige Verwirklichung auf Erden. Diese beiden Seiten der in der Taufe

gewonnenen Offenbarung, die Erkenntniss seiner eigenen Messianität und die Erkenntniss dieses Wesens und dieser schon gegenwärtig auf Erden möglichen Verwirklichung des Reiches Gottes, lassen sich nicht von einander trennen, weil sie unmittelbar aus der gleichen Voraussetzung hervorgehen und einander bedingen mussten. Wenn bei ihm das Bewusstsein von der Wahrheit und dem Werthe seiner inneren Gemeinschaft mit Gott und von dem Heile, welches er durch die Liebe des himmlischen Vaters genoss, so lebhaft war, dass er in diesem Bewusstsein die feste Erfahrungsgrundlage für seine Messianität finden konnte, trotzdem er für die äusserliche Betrachtungsweise nur ein unscheinbarer, armer Israelit war, ohne die herrlichen Merkmale und ohne die wunderbare glanzvolle Einführung, welche nach der jüdischen Ueberlieferung zum Wesen und Kommen des Messias gehörten, — wie sollte dann seine Ueberzeugung von der Wahrheit und dem Werthe einer solchen Liebes- und Heilsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ihm nicht ausreichend erschienen sein, um die schon gegenwärtige Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, soweit die Menschen jenes Heil des himmlischen Vaters erführen und sich als die Kinder Gottes verhalten wollten, zu behaupten? Wenn man sagt, dass Jesus zwar die Gewissheit seiner eigenen Messianität in der Taufe gewonnen, aber doch die Anschauung von der schon gegenwärtigen, unscheinbaren, allmählichen Verwirklichung und Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden damals noch nicht erreicht, sondern zunächst noch die Vorstellung von der wunderbaren himmlischen Erscheinung des Reiches Gottes beibehalten habe, so muss man entweder die Folgerung ziehen, dass er die Gewissheit seiner Messianität ohne eine Erkenntniss ihrer eigentlichen Grundlagen gewonnen habe und dass also diese Gewissheit bei ihm, wenigstens in der ersten Zeit seines messianischen Auftretens, noch nicht auf festem Fundamente gestanden habe, oder man muss urtheilen, dass er den Gedanken, welcher seine eigene messianische Gewissheit begründete, doch nur halb durchdacht habe, indem er die begrifflich nothwendige Wechselbeziehung zwischen dem Messias und dem Reiche Gottes, zwischen der Art dieses und der Art jenes, nicht mitgedacht habe und dem, was für ihn selbst die höchste Wahrheit war

und den grössten Werth hatte, doch für andere Menschen nicht ebensolche Wahrheit und ebensolchen Werth beigelegt habe. Wir haben kein Recht, um vermeintlich die menschliche und psychologische Entwicklung Jesu zu retten, ihm eine so offenbare Inconsequenz seiner Anschauungsweise zuzumuthen.

Wohl ist es richtig, dass wenn Jesu bei seiner Taufe plötzlich die Gewissheit seiner Messianität gegeben wurde, er nicht auch mit einem Schlage alle Consequenzen derselben durchschaut und alle entgegenstehenden Schwierigkeiten fertig überwunden haben kann; denn ein solches plötzliches und wunderbares Fertigsein würde allerdings zu menschlicher Geistes- und Denkart nicht passen. Aber das ist ja nun die Bedeutung der Versuchungsperiode, welche Jesus sofort nach seiner Taufe durchgemacht hat, dass er in die Ausführung seines messianischen Berufes nicht eingetreten ist, bevor die Einwendungen und Widersprüche gegen seine Messianität und gegen das von ihm vorgestellte Reich Gottes, welche sich aus der überlieferten alttestamentlich-jüdischen Anschauungsweise und Hoffnung heraus erhoben, mit ihren Gründen und ihren Reizen sich ihm versucherisch vergegenwärtigt hatten und von ihm mit Klarheit und Entschiedenheit überwunden waren [1]. In dieser Versuchungsperiode ist die Anschauung von der schon gegenwärtigen Begründung des Reiches Gottes auf Erden, welche er weiterhin gelehrt hat, zu abschliessender Entwicklung und Befestigung gelangt. Wenn man behauptet, dass sich diese seine Anschauung erst während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit herausgebildet habe, so construirt man selbständig die Geschichte, ohne einen Anhalt in den uns überlieferten Aeusserungen Jesu zu haben, oder vielmehr in Widerspruch zu dem, was uns einerseits über die entscheidenden Thatsachen seiner Entwicklung vor Antritt seines Berufswirkens und andrerseits über den Inhalt seiner Verkündigung während seiner Berufswirksamkeit durch unsere besten Quellen überliefert ist.

Aus diesem Ergebnisse aber, dass während der wenigen Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu seine allgemeine Vorstellung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes die

[1]) Vgl. oben S. 69 ff.

gleiche geblieben ist, darf man nicht die Folgerung ziehen, dass sein Vorstellungsinhalt sich damals in keiner Beziehung entwickelt oder verändert habe; und man darf umgekehrt aus der allgemeinen Erwägung, dass er nicht allen Eindrücken und Erlebnissen während seiner Wirksamkeit in starrer Unveränderlichkeit seiner Vorstellungen gegenübergestanden und nicht von Anfang an die Misserfolge seines Wirkens im Volke Israel und die Nothwendigkeit seines Leidens und Kreuzestodes klar vorhergesehen haben wird, nicht den Schluss ziehen, dass er während seiner öffentlichen Wirksamkeit seine allgemeine Auffassung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes entwickelt und umgestaltet haben müsse. Ohne Zweifel hat er in beständiger Bedingtheit durch die fortschreitenden Erfahrungen, welche er machte, und unter den lebhaft empfundenen Eindrücken, welche die Erfolge und Misserfolge seines Wirkens hervorbrachten, seine Anschauungen auch während seiner messianischen Berufszeit entwickelt und erweitert. Aber diese Entwicklung und Erweiterung betraf nicht die allgemeine Regel von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes, sondern die Anwendung dieser allgemeinen Regel auf die gegenwärtigen und voraussehbaren zukünftigen geschichtlichen Verhältnisse; sie betraf nicht die Gewissheit seiner schon gegenwärtigen Messianität, welche ihm seit den überwundenen Anfangsversuchungen unverrückbar feststand, sondern die Erkenntniss dessen, wie er in Anbetracht der Aufnahme, welche er thatsächlich fand, seine öffentliche Wirksamkeit im Volke und seine private Wirksamkeit unter seinen nächsten Jüngern zu gestalten hatte, damit der beabsichtigte Zweck der Verkündigung und Aufrichtung des Reiches Gottes in möglichst umfassenden Masse erreicht würde, und was er bei dieser seiner Wirksamkeit von den Menschen erfahren musste; und sie betraf desgleichen nicht seine Gewissheit von dem schon gegenwärtigen Begründetsein des Reiches Gottes auf Erden, sondern seine Erkenntniss von dem Masse und der Schwierigkeit der irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes und von den Aufgaben und dem Schicksale seiner Jünger auf Erden in der Zukunft. Gewiss ist er mit der muthigen Hoffnung in seinen Beruf hineingetreten, dass seine frohe Botschaft vom Reiche Gottes einen

verhältnissmässig raschen und grossen Erfolg finden, er selbst von dem Verheissungsvolke im Grossen und Ganzen als der gottgesalbte Messias anerkannt werden und das Reich Gottes, so wie er es verstand, als ein Reich idealer Heilsgemeinschaft des himmlischen Vaters mit den Menschen, schon bald mit seiner sauerteigartigen Kraft fremde Gebiete und Mächte der Welt durchdringen und in sich hineinziehen würde. Und gewiss hat er beim Beginne seines Berufwirkens noch nicht an die Nothwendigkeit seines Todes, geschweige denn an die seines so baldigen und schrecklichen Todes gedacht. Wie er später trotz seiner Erklärung, dass er Zeit und Stunde seiner Wiederkunft zum Abschlusse der irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes nicht wisse (Mc. 13, 32), doch die Voraussetzung hegte, dass dieser Abschluss verhältnissmässig nahe sei und dass noch die Generation seiner Jünger ihn erleben werde (Mc. 9, 1), so wird er beim Antritte seines messianischen Berufes erwartet haben, dass auch er selbst bei dem von Gott gesetzten Ende des irdischen Weltverlaufs noch auf Erden leben und dann als Messias bei dem Uebergange der Gemeinde des Reiches Gottes von dem irdischen Entwicklungszustande zur himmlischen Vollendung mitwirken werde; er wird angenommen haben, dass je nach dem raschen oder langsamen Erfolge seines messianischen Wirkens auf Erden Gott den Zielpunkt dieser irdischen Entwicklungszeit des Reiches Gottes früher oder später eintreten lassen werde. In allen diesen Beziehungen hat er während des Verlaufes seiner irdischen Wirksamkeit eine höchst bedeutsame Entwicklung seiner Vorstellungen durchgemacht. Die Hoffnung, dass sein Wirken einen verhältnissmässig raschen und grossen Erfolg im Volke Israel finden werde, wurde ihm getäuscht. Unter vergeblichem Werben um den Glauben des Verheissungsvolkes und des Mittelpunktes aller theokratischen Vorstellungen der Juden, Jerusalems (Lc. 13, 34), lernte er, dass nicht die vielen Berufenen und nicht die zuerst Geladenen zur wirklichen Theilnahme am Reiche Gottes bestimmt seien (Lc. 13, 28—30; 14, 16 ff.; Mt. 22, 14; Mc. 12, 1—11). Mit zunehmender Deutlichkeit erschloss sich seinem Auge der Vorausblick auf schwerste Leiden und gewaltsame Tödtung, welche er selbst erfahren würde, und es erwuchs ihm aus diesem Vorausblicke, gewiss

nicht ohne schwere innere Kämpfe, die Vorstellung von der von Gott geordneten Nothwendigkeit und Heilsbedeutung seines Todes. Die Erfahrungen des Hasses und der Verfolgung seitens der Menschen, welche er selbst machte, liessen ihn erkennen, dass auch seine Jünger in der Zukunft bis zum Ende um seinetwillen seitens der Welt gehasst und verfolgt werden würden (Mt. 10,24f.). Die Erwartung aber, dass er selbst dereinst als noch auf Erden lebender Messias die Gemeinde des Reiches Gottes aus dem irdischen Entwicklungszustande in den himmlischen Vollendungszustand hinüberführen werde, gestaltete sich ihm zu der Vorstellung um, dass er als der vorher durch den Tod zum himmlischen Leben bei Gott erhobene Messias dann am Ende zu den Seinen auf Erden zur Herbeiführung ihrer himmlischen Vollendung wiederkehren werde.

Aber dieser ganze wirkliche Entwicklungsprocess in den Vorstellungen Jesu während des Verlaufes seiner irdischen Wirksamkeit, den wir in späteren Abschnitten unserer Darstellung der Lehre Jesu noch genauer darlegen werden, ist durchaus vereinbar damit, dass Jesus von vornherein eine sich gleich bleibende allgemeine Vorstellung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes gehabt und behalten hat, die Vorstellung, dass das Reich Gottes auf Erden unscheinbar beginne und allmählich heranwachse, bis es später zum himmlischen Vollendungszustande hinübergeführt werde, und dass, wie die wahre Gerechtigkeit des Reiches Gottes schon gegenwärtig auf Erden geleistet werden könne und solle, so auch das himmlische Vollendungsheil des Reiches Gottes schon durch gegenwärtig auf Erden erfahrene Heilserweisungen Gottes begründet werde. Auch wenn Jesus von Anfang an auf keine wunderbare, herrliche Einführung in seinen gegenwärtigen Messiasberuf und auf keine äusserlich glanzvolle und glückselige Erscheinung und Ausgestaltung des Reiches Gottes während der Periode der irdischen Entwicklung desselben rechnete, konnte er doch ganz wohl jene Hoffnung auf einen verhältnissmässig grossen und leichten Erfolg seiner messianischen Wirksamkeit, auf ein viel schnelleres Heranwachsen des Reiches Gottes, als wie er es dann thatsächlich erlebte, hegen; und auch wenn er von Anfang an wohl wusste, dass die Regel des Reiches Gottes auf Erden für den

Messias wie für alle Reichsgenossen ernste Selbstverleugnung und opferfreudiger Verzicht sei, brauchte er doch nicht zu denken, dass ein solches Mass der Erniedrigung und des Leidens bis zum Kreuzestode, wie er es thatsächlich erfuhr, dem Messias bestimmt sei. Es wäre ja freilich an sich ganz wohl möglich gewesen, dass Jesus anfänglich nur den zukünftigen, himmlischen Vollendungszustand als die eigentliche Verwirklichung des Reiches Gottes, den Zustand aber, den er durch seine Wirksamkeit zunächst auf Erden herzustellen suchte, blos als die Vorstufe zu diesem eigentlichen Reiche Gottes betrachtet hätte, und dass er erst später dazu fortgeschritten wäre, auch schon diesen irdischen Vorbereitungszustand als den keimartig begründeten, allmählich wachsenden Anfang des wirklichen Reiches Gottes aufzufassen. Es hat aber keinen Werth, dass wir in unseren Gedanken dieser abstracten Möglichkeit nachgehen, da dieselbe zur der aus unseren Quellen erkennbaren Wirklichkeit nicht in Einklang steht und da diese uns durch die Quellen bezeugte Wirklichkeit auch psychologisch durchaus verständlich ist. Jesus hatte, wie ich oben schon sagte, von Anfang an in seiner persönlichen Frömmigkeit ein zu lebhaftes Bewusstsein von dem schon gegenwärtigen Bestande seiner Heilsgemeinschaft mit dem himmlischen Vater, eine zu reiche innere Erfahrung von seinem Besitze göttlicher Kräfte und von seinem Geleitetsein durch die Vaterliebe Gottes, und ein zu sicheres Vertrauen auf die principielle Erreichbarkeit dieses seines Heilszustandes auch für alle anderen Menschen, als dass er das Reich Gottes als ein blos zukünftiges, himmlisches, und nicht vielmehr seinem Wesen nach schon hier auf Erden zu verwirklichendes hätte denken und verkündigen sollen.

Oder ist endlich noch der Einwand gültig, dass es Jesu nicht möglich gewesen sei, mit seiner später bekundeten, geistig vertieften Auffassung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes gleich von vornherein an seine jüdischen Zeitgenossen heranzutreten, weil er bei ihnen, die sie alle an dem prophetischen Ideale einer wunderbaren, plötzlichen Herbeiführung und äusserlich herrlichen Erscheinung des Reiches Gottes festhielten, keine

Anknüpfung und kein Verständniss für solche Umdeutung des Begriffes des Reiches Gottes hätte finden können? Hiergegen ist zu erwidern, dass wenn Jesus weiterhin im Verlaufe seiner Wirksamkeit es für möglich halten konnte, seinen Jüngern und Volksgenossen die von ihm vorgestellte schon gegenwärtig beginnende, unscheinbare Verwirklichung des Reiches Gottes als Erfüllung der alttestamentlichen Reichshoffnung darzustellen, er auch gleich am Anfange seiner Wirksamkeit mit dieser Anschauung vom Reiche Gottes vor sie zu treten und ihr gläubiges Verständniss dafür in Anspruch zu nehmen vermochte. Denn in der späteren Zeit stand diese seine Anschauung von dem Wesen und dem Kommen des Reiches Gottes den überlieferten alttestamentlich-jüdischen Hoffnungen auf das Reich der Endzeit gerade ebenso neu und fremdartig, ebenso mit dem Scheine des Verkürzt- und Verfälschtseins gegenüber, wie am Anfange seiner Wirksamkeit. Aber wegen dieser Neuheit und Fremdartigkeit seiner Anschauung vom Reiche Gottes hat Jesus dieselbe auch seinen Volksgenossen nicht gleich in fertiger Formulirung entgegengebracht, sondern ihnen pädagogisch das Verständniss derselben nahezubringen gesucht. Wenn er mit der Botschaft auftrat, dass das Reich Gottes genaht sei, so wurde diese Botschaft von den Hörern natürlich zuerst in demselben Sinne verstanden, in welchem man die gleiche Botschaft des Täufers verstand, d. h. als Ankündigung des bevorstehenden wunderbaren Eintritts eines glanzvoll erscheinenden Reiches. Indem Jesus dann aber seine fortdauernden Belehrungen über den väterlichen Liebeswillen Gottes, über die Heilserweisungen Gottes, auf welche die Menschen schon im gegenwärtigen, irdischen Leben zuversichtlich vertrauen könnten, über die rechte Gerechtigkeit, in welcher sie Gott zu verehren hätten, und über die allmähliche, wachsthümliche Entwicklung des Reiches Gottes aus kleinen Anfängen zu grösster Ausbreitung und Wirksamkeit gab, so eröffnete er damit den Empfänglichen die Möglichkeit, den rechten Sinn, in welchem er seine Botschaft von dem nahen Kommen des Reiches Gottes gemeint hatte, zu verstehen. War das nun eine eigentlich unerlaubte, unwahrhaftige Zweideutigkeit, wenn er den allgemeinen Begriff des Reiches Gottes gleich anfangs gebrauchte und die bevorstehende Verwirklichung des-

selben behauptete, trotzdem er wissen konnte, dass seine Hörer diesen Begriff anders verständen als er selbst, und trotzdem er sie nur durch allmähliche Belehrung seinem eigenen Verständnisse dieses Begriffes zuzuführen vermochte? Wir müssen bedenken, dass der Begriff des Reiches Gottes zunächst doch, sowohl für Jesus wie für die Juden, Bezeichnung für den von den alttestamentlichen Propheten verheissenen Zustand vollendeter Heilsgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke in der Endzeit war. Jesus nun hatte die unzweifelhafte Gewissheit, der von ihm selbst gelehrte Zustand der Heilsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen sei die wahre Verwirklichung eben dieses von den Propheten verheissenen Heilszustandes. Wenn auch für die äusserliche Betrachtungsweise und das Urtheil seiner jüdischen Zeitgenossen das von ihm verkündigte Reich Gottes hinter jenem prophetischen Ideale an Werth und Herrlichkeit weit zurückzustehen schien, so hatte er doch die Gewissheit, in diesem von ihm gemeinten Reiche Gottes werde die prophetische Heilshoffnung nicht in einem verkürzten oder uneigentlichen Sinne, sondern vielmehr in ihrem höchsten und allein gültigen Sinne erfüllt. Das Heil Gottes, welches er als das Heil des schon gegenwärtig beginnenden Reiches Gottes meinte, war nach seiner Ueberzeugung nicht ein schlechteres, als das von den Propheten verheissene, sondern die höchste und reinste Verwirklichung dieser Verheissung, ein nicht blos scheinbares, vergängliches, äusserliches Heil, sondern das allein wahrhafte, zum Leben des Menschen dienende, ewige Heil. Wenn es sich auch der äusseren Betrachtungsweise als ein nur unvollkommenes Heil darstellte, weil es kein äusseres Glück einschloss und keine äusseren Uebel und Leiden ausschloss, so wusste Jesus doch, dass es das vollkommene und dauernde Heil sei, weil es auch durch die irdischen Uebel und den Tod nicht gehemmt und beeinträchtigt, sondern erhalten und gefördert werde (Mc. 8, 35). In dieser Gewissheit über das Verhältniss des von ihm gemeinten Reiches Gottes zu der prophetischen Verheissung lag für ihn das sittliche Recht begründet, seine Auffassung und Lehre vom Reiche Gottes als die allein richtige hinzustellen. Wir werden dieses Bewusstsein, welches Jesus der alttestamentlichen Offenbarung und Verheissung gegenüber be-

hauptet hat, im folgenden Capitel noch einer genaueren Betrachtung unterziehen.

4. Wenn wir die bisher nach den synoptischen Quellenberichten dargestellte Anschauung Jesu vom Reiche Gottes aus den Reden des vierten Evangeliums nicht durch solche Aussagen belegen können, in welchen direct der Begriff des Reiches Gottes angewandt ist, so liegt der Grund doch nur darin, dass diese Reden, weil sie aus der Schlusszeit der irdischen Wirksamkeit Jesu stammen, uns nicht sowohl die Belehrungen Jesu über das allgemeine Wesen und Kommen des Reiches Gottes, als vielmehr speciell seine Ansprüche in Betreff seiner eigenen messianischen Heilsbedeutung bezeugen. Gleichwohl gilt, dass jene Anschauung von dem allgemeinen Wesen und Kommen des Reiches Gottes, wie wir sie ja auch vorher in unmittelbarer und nothwendiger Wechselbeziehung zu der persönlichen Gewissheit Jesu von seiner Messianität stehen sahen, in diesen Reden des vierten Evangeliums einen, wenngleich indirecten, so doch sehr deutlichen Ausdruck findet. Der Aussage Jesu an die Samariterin: „es kommt die Stunde und sie ist jetzt, wo die wahrhaften Anbeter den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten werden“ (4, 23), steht der andere Ausspruch zur Seite: „es kommt die Stunde und sie ist jetzt, wo die Todten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes und die, welche sie gehört haben, leben werden“ (5, 25). Wie Jesus dort auf die rechte, vollendete Gottesverehrung der Endzeit hinweist, so hier auf das höchste, ewige Heilsleben der Endzeit; aber hier wie dort stellt er das, was zu dieser Endzeit gehört, als etwas Zukünftiges und doch schon in der Gegenwart Eingetretenes hin. Die den johanneischen Reden eigenthümliche Vorstellung von dem „ewigen Leben“ als einem nicht blos zukünftigen Hoffnungsgute, sondern schon gegenwärtigen Heilsbesitze der Gläubigen [1]) steht in deutlichster Correspondenz zu der in den synoptischen Reden gefundenen Anschauung Jesu vom Reiche Gottes. Wir können für diese johanneische Verwerthung des ursprünglich rein eschatologischen Begriffes „ewiges Leben“ keine tiefere Begründung

[1]) Vgl. S. 191 ff.

geben als die in jener Anschauung Jesu vom Reiche Gottes liegende, dass der verheissene höchste Heilszustand, welchen die Juden als einen nur eschatologischen, durch eine wunderbare Umgestaltung aller Dinge und Verhältnisse durch Gott herbeizuführenden dachten, vielmehr ein schon in der irdischen Gegenwart in unscheinbarer Weise zur Verwirklichung gebrachter sei. Und umgekehrt können wir für die in den synoptischen Reden Jesu überlieferte Verwendung des Begriffes des Reiches Gottes, dass derselbe zum Theil den idealen Heilszustand bezeichnet, welchen Jesus schon gegenwärtig principiell begründet wusste, zum Theil aber doch auch einfach den zukünftigen, himmlischen Heilszustand, in welchem Jesus das Vollendungsziel der gegenwärtigen Entwicklung des Reiches Gottes sah, keine treffendere Analogie geltend machen als den johanneischen Gebrauch des Begriffes „ewiges Leben", wo dieser Begriff ebenfalls zum Theil den göttlichen Heilsbesitz bezeichnet, den die Gläubigen schon auf Erden empfangen haben und in sich tragen, zum Theil aber auch einfach das zukünftige, himmlische Heilsleben, für welches in diesem gegenwärtigen Heilsbesitze die reale Grundlage gegeben ist[1]). So wenig wir diesen johanneischen Sprachgebrauch als einen widerspruchsvollen beurtheilen und aus ihm schliessen dürfen, der Verfasser dieser Reden habe seine Anschauung vom ewigen Leben verändert und entwickelt, so wenig dürfen wir aus dem analogen Gebrauche des Begriffes des Reiches Gottes in den synoptischen Reden Jesu die Folgerung ziehen, Jesus habe zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Anschauung vom Wesen des Reiches Gottes gehabt. Derselbe Ausdruck liess sich in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebrauchen.

5. Zum Schlusse aber dürfen wir darauf verweisen, dass auch bei Paulus der Begriff des Reiches Gottes in dem gleichen Sinne gebraucht wird, welchen wir bei Jesus gefunden haben. Der Begriff kommt bei Paulus nicht häufig vor, aber bemerkenswerther Weise mehrere Male in sententiösen Sprüchen, in denen der Apostel seine Leser an allgemeine Grundsätze erinnert, welche

[1]) Vgl. die oben S. 193 f. angeführten Stellen.

er zu dem elementaren Bestande der ihnen mitgetheilten christlichen Lehre rechnet. Hier bedeutet nun der Begriff zum Theil offenbar nur den zukünftigen, himmlischen Heilszustand, wie er bei der Wiederkunft Christi herbeigeführt werden soll. Wenn Paulus den Galatern „vorhersagt", wie er es ihnen schon früher vorhergesagt hat, dass die, welche die Werke des Fleisches, Unzucht, Unreinigkeit u. s. w. vollbringen, Gottes Reich nicht ererben werden (Gal. 5, 21), so ist klar, dass unter dem Reiche Gottes jener zukünftige Heilszustand verstanden ist. Das Gleiche muss der Fall sein, wo er die Corinther daran erinnert, dass unsittliches Verhalten den Menschen von der Ererbung des Reiches Gottes ausschliesse: „wisset ihr nicht, dass Ungerechte Gottes Reich nicht ererben werden? irret euch nicht: weder Hurer noch Götzendiener u. s. w. werden Gottes Reich ererben" (1 Cor. 6, 9 f.); ebenso wo er im Zusammenhange seiner Erörterung über die Auferstehung der Todten bei der Parusie und die gleichzeitige Verwandlung der Ueberlebenden den Satz aufstellt: „Fleisch und Blut kann Gottes Reich nicht ererben, noch ererbt das Vergängliche die Unvergänglichkeit" (1 Cor. 15, 50). Auch wenn er die Thessalonicher daran erinnert, wie er ihnen früher während seiner Anwesenheit bezeugt habe, dass sie wandeln sollten „entsprechend dem Gott, der sie beruft zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit" (1 Thess. 2, 12), denkt er an jenes zukünftige Reich, zu welchem Gott die Christen gegenwärtig beruft; ebenso wenn er zu ihnen von dem Reiche Gottes redet, zu dessen Erlangung sie auf Grund ihrer gegenwärtigen Leidensertragung für würdig erklärt werden sollen (2 Thess. 1, 5). Allein neben diesen Stellen stehen andere, in denen ebenso deutlich das Reich Gottes als ein schon gegenwärtig zur Verwirklichung gelangendes, in dem gegenwärtigen Heilsbesitz der Christen und in ihrer gegenwärtigen Gerechtigkeitsübung beruhendes vorgestellt ist. Wenn er den Corinthern schreibt: „nicht in Wort besteht das Reich Gottes, sondern in Kraft" (1 Cor. 4, 20), zur Begründung dafür, dass er jetzt bei seinem Kommen nach Corinth nicht das Wort, sondern die Kraft der aufgeblasenen Leute in der Gemeinde prüfen will (V. 21), und ebenso wenn er den Römern schreibt: „nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und

Friede und Freude im heiligen Geiste" (Röm. 14, 17), um daraus seine Forderung eines friedfertigen, liebevoll schonenden Verhaltens gegenüber den im Glauben schwachen Brüdern herzuleiten (V. 19 ff.), so ist beide Male durch den Zusammenhang klar, dass er von einem gegenwärtigen Bestande des Reiches Gottes redet. Auch in dem Worte an die Colosser, in welchem von Gott ausgesagt wird: „er hat uns errettet aus der Gewalt der Finsterniss und hat uns versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe" (Col. 1, 13), ist durch die präteritalen Verba das Reich deutlich als ein solches gekennzeichnet, in welchem Paulus und die Colosser schon gegenwärtig insofern stehen, als sie aus der Unterwerfung unter die Macht des Bösen befreit und im Zusammenschluss mit Christo Gegenstände der Liebe Gottes geworden sind. Dieser verschiedene Sinn, in welchem der Begriff des Reiches gebraucht ist, tritt uns bei Paulus, wo der Begriff sonst nicht im Mittelpunkte der christlichen Anschauung und Belehrung steht, sehr unvermittelt und deshalb besonders auffallend entgegen; die geschichtliche Erklärung für diesen eigenthümlichen paulinischen Sprachgebrauch aber finden wir in der Umgestaltung, welche Jesus der Anschauung vom Reiche Gottes gegeben hat, und in der Art, wie er diesen überlieferten Begriff verwendet hat. Und umgekehrt stellt dieser paulinische Sprachgebrauch wieder ein Zeugniss dafür dar, dass jene Anschauung vom Reiche Gottes, welche wir als diejenige Jesu erkannt haben, sehr wohl als eine einheitliche betrachtet werden kann, trotzdem der Ausdruck an verschiedenen Stellen in verschiedener Weise gefasst ist [1]).

[1]) Auch dass bei Paulus der Begriff: „Reich Gottes" lautet und nicht: „Reich der Himmel" ist ein zu anderen Gründen hinzukommender Beweisgrund dafür, dass jener erstere Titel in der christlichen Gemeinde der ältere war. Wenn Paulus den Ausdruck „Reich der Himmel" gebraucht hätte, würde man dies selbstverständlich als Beweisgrund dafür verwerthen, dass auch bei Jesus dieser Ausdruck der authentische wäre und der Ausdruck „Reich Gottes" erst später eingesetzt; den analogen Schluss müssen wir nun aber aus dem Gebrauche des Ausdruckes „Reich Gottes" bei Paulus ziehen. Zu der übrigen Anschauung des Paulus würde der Begriff eines „Reiches der Himmel" auf's Beste gepasst haben; vgl. z. B. 2 Cor. 5, 1 ff.; Col. 1, 5; 3, 1—4; Phil. 3, 20 f.

Cap. 6. Das Verhältniss der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung.

1. Bei der Erörterung des vorigen Capitels sind wir bereits dazu hingeleitet worden, das Bewusstsein Jesu über das Verhältniss des von ihm gelehrten Reiches Gottes zu der alttestamentlichen Verheissung kurz zu bezeichnen. Es war schon durch den Begriff des Reiches Gottes bedingt, dass Jesus seine Gewissheit, in Wahrheit dieses Reich zu verkündigen, nur festhalten konnte auf Grund einer bestimmten Vorstellung von dem Verhältnisse dieses Reiches zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung: nämlich einerseits auf Grund der Gewissheit, dass das von ihm gemeinte Reich Gottes in einer principiellen Uebereinstimmung stände mit der alttestamentlichen Offenbarung von dem Wesen, dem Willen und dem Heile Gottes und mit der alttestamentlichen Verheissung von dem vollendeten Gottesheile der Endzeit, und andrerseits auf Grund einer bestimmten Erklärung und Rechtfertigung für den vorhandenen Unterschied zwischen dem von ihm gemeinten Reiche und jenem Inhalte der alttestamentlichen Offenbarung. Es könnte nun auf den ersten Blick als methodisch am Richtigsten erscheinen, wenn man bei einer Darstellung der Lehre Jesu mit der Darlegung seines Verhältnisses zu dem überlieferten Bestande der Gottesoffenbarung begönne und erst dann die Darlegung seiner eigenen, an das Alte anknüpfenden und zugleich das Alte erneuernden und ergänzenden Offenbarung vom Reiche Gottes folgen liesse. Allein eine genauere Betrachtung zeigt, dass dieser Weg nicht der richtige und praktische wäre. Denn auch Jesus selbst hat nicht zuerst eine durchgebildete, vollständige Erkenntniss von dem der alttestamentlichen Gottesoffenbarung gegenüber einzunehmenden Verhältniss gehabt und dann erst auf Grund dieser Erkenntniss seine Anschauung vom Reiche Gottes ausgebildet; sondern er ist einerseits von der Ueberzeugung der Wahrheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ausgegangen, und hat andrerseits, zwar mitbedingt durch diese überlieferte Offenbarung

und im steten Hinblicke auf sie, aber doch nicht blos aus ihr heraus, sondern aus der unmittelbaren eigenen Erfahrung einer Heilsoffenbarung Gottes in sich selbst, seine Anschauung von dem wahren Wesen und Kommen des Reiches Gottes gewonnen und entwickelt; so ergab sich ihm dann aus dem Vergleiche dieses seines neuen Offenbarungsinhaltes mit der alttestamentlichen Offenbarung ein rechtes Urtheil darüber, inwiefern die Wahrheit dieser letzteren fortdauernd Bestand und Geltung behalte und inwiefern sie doch auch durch die neue und höhere Offenbarung, deren Träger er selbst war, übertroffen und vollendet werde. Ebenso müssen nun auch wir bei der Darstellung der Lehre Jesu zwar von der Erkenntniss ausgehen, dass Jesus die principielle Wahrheit der alttestamentlichen Offenbarung vorausgesetzt und in dieser Offenbarung die bewusste Anknüpfung für seine Lehre vom Reiche Gottes gehabt hat, können aber ein volles und sicheres Verständniss für die Aeusserungen, in denen Jesus sein Verhältniss zur alttestamentlichen Offenbarung bezeichnet hat, doch nur dann gewinnen, wenn wir vorher schon den eigenthümlichen Inhalt seiner Anschauung vom Reiche Gottes uns vergegenwärtigt haben. Bei einer vorangestellten Erklärung der Aeusserungen Jesu über sein Verhältniss zur alttestamentlichen Offenbarung würde man doch immer schon bestimmte Vorstellungen über den Inhalt seiner Anschauung vom Reiche Gottes voraussetzen und mitverwerthen.

Das Urtheil Jesu über die alttestamentliche Gottesoffenbarung findet zuerst darin einen Ausdruck, dass er in vielen Fällen das alttestamentliche Schriftwort als göttliche Autorität geltend macht, sowohl wo er seine Gegner angreift, als auch wo er seine eigene Lehre begründet und vertheidigt. Den Pharisäern macht er zum Vorwurf, dass sie bei ihrem die sittlichen Pflichten gegen die Nächsten hintansetzenden Eifer um die Beobachtung der ceremonialen Satzungen das Gebot Gottes ausser Geltung setzten, um ihre Menschenüberlieferung zu bewahren (Mc. 7, 8—13), dass sie das Leichtere im Gesetze erfüllten, aber das Schwerere unterliessen (Mt. 23, 23). Den Sadducäern, welche die Auferstehungshoffnung durch eine an ein mosaisches Gesetz angeschlossene Argumentation als absurd zu erweisen meinten, hält er vor, dass sie die Schriften nicht kennten, und giebt er den

Hinweis auf ein im Buche Mosis mitgetheiltes Wort Gottes (Mc. 12, 24. 25). Er bezeichnet nicht nur das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten durch Verbindung zweier Gesetzessprüche aus dem Pentateuch, weil es hier schon durch die Frage des Schriftgelehrten bedingt war, dass er eben von den vorhandenen alttestamentlichen Geboten das oberste nannte (Mc. 12, 28—31); sondern er verweist auch den reichen Mann, welcher ihn fragte, was er thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, zuerst auf die Gebote des Dekalogs als auf eine zusammenfassende Bezeichnung der Forderungen Gottes (Mc. 10, 19), und er stellt ebenso in der Erzählung vom reichen Manne und armen Lazarus Mose und die Propheten als die den Menschen auf Erden gegebene göttliche Willensoffenbarung hin, durch deren Beachtung sie sich vor der Verwerfung durch Gott im Jenseits zu wahren haben (Lc. 16, 29. 31). Er vertheidigt sich gegen den Vorwurf, dass er und seine Jünger in unerlaubter Weise durch ihr Thun die Sabbathsruhe verletzten, durch den Hinweis auf das in der Schrift zu lesende Verfahren Davids, als er in der Noth mit seinen Begleitern die Schaubrote ass (Mc. 2, 25 f.), auf die durch das Gesetz vorgeschriebene Sabbathsarbeit der Priester im Tempel (Mt. 12, 5) und auf das Wort Gottes beim Propheten: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (Mt. 12, 7). Er gründet seine Forderung, dass die Ehe eine unauflösliche sei, auf das Gottesgebot bei der Schöpfung über die Vereinigung von Mann und Weib (Mc. 10, 6 ff.). Und er verurtheilt die im Tempel getriebene habsüchtige Krämerwirthschaft mit der Berufung auf das Schriftwort, das Haus Gottes solle ein Bethaus heissen für alle Völker (Mc. 11, 17). Namentlich aber behauptet er die Uebereinstimmung seines eigenen Wirkens und des von ihm hergestellten Heilszustandes mit den prophetischen Verheissungen der von Gott herbeizuführenden heilvollen Endzeit (Lc. 4, 17—21; Mt. 11, 5) und begründet er die Gewissheit seiner eigenen Messianität und die Nothwendigkeit seines Leidensschicksales dadurch, dass sich an ihm die alttestamentlichen Weissagungen erfüllen (Mc. 9, 12; 12, 10 f. 36 f.; 14, 21. 27. 49; Lc. 22, 37). In einem Falle, bei dem feierlichen letzten Einritte in Jerusalem (Mc. 11, 1 ff.), bewirkt er selbst die einer prophetischen Weissagung vom Messias (Sach. 9, 9) entsprechenden äusseren Umstände,

um durch diese Umstände deutlich vor Augen zu stellen, dass der Inhalt der Weissagung erfüllt sei.

Diesen Berufungen auf die Offenbarungsautorität des alttestamentlichen Schriftwortes stehen aber andere Stellen gegenüber, in denen Jesus direct oder indirect die Abweichung seiner Lehre von der alttestamentlichen kundgiebt. In der grossen Rede über die rechte Art der Gerechtigkeit führt er an einer Reihe von Beispielen aus, dass die von ihm geforderte Gerechtigkeit eine andere und höhere sei, als die „den Alten“ vorgeschriebene und stellt er mit vollem Nachdruck seine eigene Autorität nicht nur derjenigen der schriftgelehrten Tradition, sondern auch derjenigen des echten alttestamentlichen Gesetzeswortes gegenüber (Mt. 5, 21 ff.). Bei dem Conflicte über die Sabbathsruhe beruft er sich zwar auf das in der Schrift mitgetheilte Verhalten Davids gegenüber der Cultusordnung, stellt aber daneben eine solche allgemeine Regel über den Zweck des Sabbaths auf, aus welcher noch mehr folgt, als das Recht, blos in einem Ausnahmefalle unter dringender Noth die Sabbathsordnung zu durchbrechen, nämlich ein Recht, überhaupt nach freier Beurtheilung der Verhältnisse zu entscheiden, wie der Sabbath für den Zweck des Menschen zu verwerthen ist, und erklärt sich selbst demgemäss für einen Herrn auch über den Sabbath, so die einfache Unterwerfung unter die durch das alttestamentliche Gesetz sanctionirte Sabbathsordnung für sich und seine Jünger ablehnend (Mc. 2, 27 f.). Unmittelbar nachdem er gegen die Pharisäer den Vorwurf erhoben hat, dass sie das Gottesgebot ausser Geltung setzten, um ihre Menschenüberlieferung zu bewahren, stellt er selbst den Grundsatz auf, dass nichts von aussen her in den Menschen Eingehendes ihn entweihen könne, sondern das aus der Gesinnung des Menschen Herausgehende ihn entweihe (Mc. 7, 15 ff.), einen Grundsatz, dessen Consequenz die principielle Ungültigmachung des ganzen grossen Theiles der alttestamentlichen Gesetzgebung war, welcher sich auf die Verunreinigungen durch äusserliche Einflüsse und Zustände bezog. Und mit der Berufung auf das Gottesgebot über die Ehe bei der Schöpfung begründet er sein Urtheil über das mosaische Gebot in Betreff der Ehescheidung, dass es nur wegen der Herzenshärtigkeit der Menschen gegeben sei und mit dem

eigentlichen Willen Gottes hinsichtlich der Ehe nicht in Einklang stehe (Mc. 10, 2 ff.). Zu allen diesen Aeusserungen, in welchen er die Abweichung des von ihm selbst gelehrten rechten Gerechtigkeitsverhaltens von den zum Bestande der alttestamentlichen Offenbarung gehörigen Gesetzen kundgiebt, kommt dann endlich noch die Thatsache hinzu, dass er doch auch die Verschiedenheit des von ihm verkündigten Heiles des Reiches Gottes von den Zukunftshoffnungen, wie sie in den prophetischen Schriften ausgeführt waren, nicht verkannt haben kann, dass er bei der Betonung der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen durch sein eigenes Wirken doch auch eines für die äusserliche Betrachtung sehr erheblichen Abstandes zwischen jenen Weissagungen und dieser Erfüllung sich bewusst gewesen sein muss und dass er eine wörtlich genaue, allseitige Verwirklichung der alttestamentlichen Verheissungen auch für die Zukunft seinen Jüngern keineswegs in Aussicht gestellt hat.

Wie ist es mit diesem deutlich geäusserten Freiheitsbewusstsein Jesu gegenüber der in den heiligen Schriften niedergelegten alttestamentlichen Gottesoffenbarung, mit dieser offenen Abweichung seiner Lehre von dem Inhalte jener Offenbarung zu vereinigen, dass er sich nun doch zwischendurch in der vorher bezeichneten Weise auch auf die Autorität der alttestamentlichen Offenbarung berufen und ihre Missachtung seinen Gegnern zum Vorwurfe gemacht hat? Es hat zunächst den Anschein, als ob hier eine Inconsequenz oder Willkür Jesu vorläge, als ob er trotz der für sich selbst vorbehaltenen Freiheit zur Abweichung von der alttestamentlichen Offenbarungsautorität doch sich auf dieselbe da berufen hätte, wo es ihm gerade passte und wo er den Anderen gegenüber e concessis argumentiren konnte. Wir müssen fragen, worin für das Bewusstsein Jesu der Ausgleich dieses scheinbaren Widerspruches lag und worin er das innere Recht dafür fand, trotz der eigenen unverhohlenen Abweichungen von der alttestamentlichen Offenbarung doch dieselbe als göttliche Autorität für sich in Anspruch zu nehmen.

2. Jesus selbst hat ein zusammenfassendes allgemeines Urtheil über sein Verhältniss zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in dem Ausspruche gegeben, in welchem er in der grossen Rede über die Gerechtigkeit den Uebergang von den

einleitenden Seligpreisungen zu der eigentlichen Ausführung des Themas seiner Rede macht: „meinet nicht, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen" (Mt. 5, 17). Auf diesen Ausspruch folgt in der Rede die nachdrückliche Versicherung, dass bis zum Vergehen von Himmel und Erde kein Jota und kein Häkchen vom Gesetze unerfüllt vergehen dürfe (V. 18 f.), darauf die Erklärung, dass die Gerechtigkeit derer, die in das Reich Gottes eingehen wollen, grösser sein müsse als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (V. 20) und sodann eine an mehreren Beispielen ausgeführte Darlegung, wie die von ihm für die Genossen des Reiches Gottes aufgestellten Gebote andere und grössere seien, als die „den Alten" gegebenen (V. 21 ff.). Wir müssen versuchen, jenen Anfangsausspruch V. 17 so zu verstehen, dass er die rechte Voraussetzung für diese folgenden Redeglieder bildet und die Lösung für den zwischen ihnen scheinbar bestehenden Widerspruch enthält.

Die Hauptfrage ist, wie der Begriff des „Vollmachens" (*πληροῦν*) hier zu erklären ist. Der Begriff, welcher seinem eigentlichen Sinne nach das Ausfüllen eines hohlen Gefässes bis zum Vollsein bezeichnet, bedeutet in der übertragenen Anwendung auf Aussprüche zunächst und gewöhnlich das Erfüllen durch die entsprechende praktische Verwirklichung, d. h. er bedeutet mit Bezug auf Aussprüche, welche eine Hoffnung oder Verheissung ausdrücken, das Erfüllen derselben durch thatsächliche Herstellung des erhofften und verheissenen Gegenstandes oder Zustandes (z. B. Lc. 4, 21 u. ö.) und er bedeutet mit Bezug auf Aussprüche, welche einen Wunsch oder eine Forderung erhalten, das Erfüllen derselben durch praktische Vollziehung des Wunsches und Ausführung der Forderung (z. B. Röm. 8, 4; 13, 8). Kann an unserer Stelle, wo das „Vollmachen" mit Bezug auf „Gesetz und Propheten" gesagt ist, ein solches Erfüllen durch praktische Verwirklichung gemeint sein? Man möchte zuerst an die Erfüllung denken, welche Jesus für die alttestamentliche Verheissung herbeizuführen sich bewusst war, sofern er sich selbst als den verheissenen Messias und das von ihm verkündigte und herbeigeführte Reich Gottes als die Verwirklichung der Zukunftshoffnungen Israels wusste. Wenn man unsere Stelle

ausserhalb ihres Zusammenhanges betrachtete, so würde diese Deutung gewiss als die einfachste und nächstliegende erscheinen, da auch „Gesetz und Propheten“ ganz wohl zusammen als Zeugen der alttestamentlichen Hoffnungen und Verheissungen in Betracht gezogen werden können (vgl. Mt. 11, 13). Aber der Zusammenhang unserer Stelle spricht entscheidend gegen diese Deutung. Denn im weiteren Verlaufe der Rede wird von der Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen, welche Jesus selbst darstellt und durch seine Lehre und Wirksamkeit herbeiführt, durchaus nicht gehandelt; die Rede bezieht sich weiterhin nur auf die rechte Gerechtigkeit, in welcher die Menschen den Willen Gottes ausführen sollen und auf das Verhältniss, in welchem die Forderungen Jesu in Betreff dieser Gerechtigkeit zu den bisher aufgestellten Gesetzesvorschriften und den bisher anerkannten Methoden der Gerechtigkeitsübung stehen.

Eben dieser weitere Verlauf der Rede scheint nun die andere Deutung zu begünstigen, dass an unserer Stelle das „Vollmachen“ von „Gesetz und Propheten“ die Erfüllung der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung durch vollendete praktische Ausführung des kundgegebenen Willens Gottes bedeute. „Gesetz und Propheten“ können ja auch zusammen als die Träger der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes gelten (vgl. Mt. 7, 12; Lc. 16, 29. 31), sofern die mosaische Gesetzesoffenbarung als durch die Propheten ergänzt und erklärt betrachtet wird. Und da nun in den unmittelbar folgenden Worten gerade die Nothwendigkeit der vollständigen und genauesten praktischen Vollziehung des Gesetzes durch die Glieder des Reiches Gottes betont wird (V. 18—20), so kann es als ein im Zusammenhange durchaus passender Gedanke erscheinen, dass Jesus seine Forderung der höchsten activen Gerechtigkeit durch die Aussage einleitet, er sei zu dem Zwecke gekommen, die vollendete praktische Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung des Willens Gottes herzustellen [1]). Aber es erheben sich doch auch gegen diese Erklärung gewichtige Bedenken. Wenn in V. 17 die praktische Ausführung des alttestamentlichen Gesetzes gemeint ist, so müssen wir auch nachher in V. 18 u. 19 das Gesetz, dessen unauflös-

[1]) Vgl. B. Weiss, Matthäusevangelium S. 148.

liche Geltung und genaueste Beobachtung Jesus lehrt und fordert, von dem alttestamentlichen Gesetze in seinem vorliegenden geschichtlichen Bestande verstehen. Konnte aber Jesus in solcher uneingeschränkten Allgemeinheit sagen, dass dieser vorhandene geschichtliche Bestand der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung für ihn selbst und für seine Jünger in unverbrüchlicher Geltung bleibe und von seinen Jüngern ebenso vollendet ausgeführt werden müsse, wie er selbst zum Zwecke der vollendeten praktischen Ausführung desselben gekommen sei? Würden die Worte Jesu, wenn sie diesen Sinn hätten, nicht in evidentem Widerspruche stehen zu seinem sonst so vielfach und so deutlich kundgegebenen Bewusstsein über seine und seiner Jünger Freiheit mit Bezug auf das ganze Gebiet der im Alten Testamente vorgeschriebenen ceremonialen Gesetzlichkeit? würden sie nicht namentlich in unlösbarem Widerspruche stehen zu der in unserer Rede selbst unmittelbar folgenden Ausführung Jesu, wo er den alttestamentlichen Gesetzesforderungen seine eigenen höheren gegenüberstellt, jene früheren nicht etwa nur erweiternd und ergänzend, sondern zum Theil direct aufhebend (Mt. 5, 38 ff.)? Wenn wir in V. 17 den Begriff des „Vollmachens" in dem angegebenen Sinne der praktischen Vollbringung verstehen müssten, so würden wir entweder urtheilen müssen, dass diese Worte V. 17—19, trotzdem sie den Anschein haben, mit dem übrigen Bestande dieser Gerechtigkeitsrede aus der Logiaquelle zu stammen, doch nicht von dem geschichtlichen Jesus gesprochen sein können, welcher sich als Herrn auch über den Sabbath wusste, welcher seine Jünger lehrte, nichts von aussen her an den Menschen Kommendes für verunreinigend zu halten, und welcher der Autorität des alttestamentlichen Gesetzes seine eigene gesetzgeberische Autorität gegenüberstellte; — oder wir müssten urtheilen, dass Jesus in V. 17—19 unter dem Gesetze etwas Anderes und Höheres verstanden habe, als den einfachen geschichtlich gegebenen Bestand der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes, ohne dass uns doch im Texte selbst ein fester Anhalt für eine solche veränderte Auffassung des Gesetzesbegriffes geboten wäre. Wird sich uns unter diesen Umständen nicht die Frage aufdrängen, ob nicht eben in der Aussage Jesu in V. 17 über das „Vollmachen" des Gesetzes und der Propheten,

zu welchem er gekommen sei, jene Vorstellung von einem höheren und vollkommeneren, als dem bisher gegebenen, Bestande des Gesetzes deutlich ausgesprochen ist, welche wir sonst ohne Anhalt im Texte voraussetzen und eintragen müssten?

Es kommt noch ein anderer Grund hinzu, welcher, indem er das Unpassende der Deutung des „Vollmachens" auf die praktische Erfüllung darthut, zugleich auf die allein passende und nothwendige Erklärung dieses Begriffes hinleitet. In dem Ausspruche Jesu ist der Begriff des „Vollmachens" dem Begriffe des „Auflösens" gegenübergestellt. Die praktische Vollziehung des Gesetzes aber bildet keinen logisch genauen Gegensatz zu der Auflösung des Gesetzes. Das Auflösen des Gesetzes bedeutet die Aufhebung oder Beeinträchtigung der Geltung des Gesetzes, als einer Norm für einen selbst oder für Andere; es ist eine Function, welche der gesetzgebenden Function als Gegensatz correspondirt und durch das Organ der Gesetzgebung autoritativ vollzogen wird. So wenig die praktische Befolgung eines Gesetzes mit der Herstellung oder Aufrechterhaltung der Geltung des Gesetzes identisch ist, so wenig ist die praktische Uebertretung eines Gesetzes ein Auflösen des Gesetzes; denn das von der gesetzgebenden Autorität aufgestellte Gesetz bleibt, auch wenn es praktisch nicht befolgt wird, in Geltung als Massstab für die Beurtheilung des Werthes beziehungsweise der Schuld des praktischen Verhaltens. Also zu dem Begriffe des „Vollmachens des Gesetzes" im Sinne der praktischen Vollziehung desselben würde den gehörigen logischen Gegensatz der Begriff des Uebertretens (*παραβαίνειν*) oder Unterlassens (*ἀφιέναι*) des Gesetzes bilden. Zu dem in unserem Satze gegebenen Begriffe des Auflösens des Gesetzes aber kann den gehörigen logischen Gegensatz nur ein solcher Begriff bieten, welcher eine Function der gesetzgebenden Autorität bezeichnet. Kann der Begriff des „Vollmachens" an unserer Stelle einen solchen Sinn haben?

Der Begriff des „Vollmachens" kann, wie in Anwendung auf andere Erscheinungen oder Bethätigungen des geistigen Lebens (vgl. Joh. 15, 11; Act. 14, 26; 2 Cor. 10, 6; 1 Thess. 2, 16), so auch in Anwendung auf Aussprüche ein Vollenden bezeichnen, welches darin besteht, dass die gemeinte Aeusserung oder Bethätigung zum Abschlusse, zu einem höchstmöglichen

Bestande oder zu einer dem Begriffe auf's Beste entsprechenden Gestalt gebracht wird. Wo nach dem Zusammenhange das „Vollmachen" des Gesetzes den Sinn einer gesetzgeberischen Function haben muss, wird also darunter eine abschliessende Vollendung der Gesetzeskundgebung verstanden sein. Wir müssen, um die genauere Bedeutung, in welcher Jesus ein solches „Vollenden" der alttestamentlichen Gesetzgebung als seine Aufgabe bezeichnete, ganz zu verstehen, uns gegenwärtig halten, dass nach dem Bewusstsein der Juden zur Zeit Jesu als diejenige Function der „Gesetzesautoritäten", welche dem „Auflösen" des Gesetzes entgegengesetzt war, in erster Linie das „Binden" und „Festmachen" des Gesetzes erschien. Aufgestellt war das Gesetz ein für alle Mal, von Gott her, verordnet durch die Engel, vermittelt durch Mose; dieses Gesetz sollte in unauflöslichem Bestande bleiben; aber diejenigen, welche sich „auf den Stuhl Mosis gesetzt hatten" (Mt. 23, 2), die pharisäischen Schriftgelehrten, welche sich als die Hüter und Autoritäten des Gesetzes betrachteten, suchten nun ihre Aufgabe darin, das gegebene Gesetz zu „binden" und „festzumachen", durch ihre Erklärung und Specialisirung seinen Sinn und seine Geltung bis auf's Kleinste festzustellen und so einen Zaun um dasselbe zu ziehen. Von dem Trachten nach eigener praktischer Ausführung des Gesetzes konnte dieses Interesse für die genaueste Bindung und Festmachung desselben weit entfernt sein; die pharisäischen Schriftgelehrten banden, wie Jesus von ihnen sagt, schwere Lasten und legten sie auf die Schultern der Menschen, ohne selbst einen Finger zu rühren, um sie fortzubewegen (Mt. 23, 4). Wenn nun Jesus es als seine Aufgabe bezeichnet, „Gesetz und Propheten" nicht aufzulösen, sondern zur Vollendung zu bringen, so macht er durch die Einsetzung dieses letzteren Begriffes an die Stelle des von den Schriftgelehrten erstrebten „Festmachens" oder „Bindens" des Gesetzes klar, dass er sein eigenes Verhältniss zu Gesetz und Propheten nicht nur im Gegensatze zu einer reinen Verwerfung der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung hat bezeichnen wollen, sondern auch im Gegensatze zu dieser Thätigkeit, welche die pharisäischen Schriftgelehrten an dem Gesetze üben zu sollen vermeinten. Er wollte sagen, dass er in Gesetz und Propheten eine wahrhafte Willensoffenbarung

Gottes anerkannte und deshalb ihre Geltung für Andere nicht einfach aufzuheben sich berufen fühle; aber er wollte zugleich ausdrücken, dass er den in Gesetz und Propheten gegebenen Ausdruck dieser früheren Willensoffenbarung Gottes doch auch nicht einfach so belassen wollte, wie er war, und ihn nicht nur in der Art der Schriftgelehrten detaillirt erklären und sicherstellen wollte, sondern dass er ihn vielmehr zu der höheren, vollendeten Gestalt erheben wollte, in welcher die Idee dieser alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes ihren ganz entsprechenden Ausdruck fände. Waren denn Gesetz und Propheten kein ganz entsprechender Ausdruck dieser Idee? Wenn Jesus die Idee der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes blos aus dem geschichtlich vorliegenden Bestande dieser Offenbarung in Gesetz und Propheten hätte abstrahiren wollen, ohne ein anderes Mittel zu ihrer Erkenntniss zu haben, so hätte er natürlich den gegebenen Inhalt von Gesetz und Propheten wiederum als den gerade entsprechenden Ausdruck dieser aus ihnen abstrahirten Idee anerkennen müssen. Aber eben darin bewährte sich sein Bewusstsein, selbst ein rechter Prophet und Offenbarer Gottes zu sein, dass er in sich selbst, in der ihm selbst zu Theil gewordenen allergewissesten Offenbarung Gottes, einen sicheren Anhalt zum Urtheile darüber fand, was in dem geschichtlich gegebenen Bestande von Gesetz und Propheten dem wahren Willen Gottes wirklich entsprach und was nur ein unvollkommener Ausdruck dieses Willens Gottes war. Er beurtheilte Gesetz und Propheten nicht nach dem Massstabe einer aus ihnen selbst abstrahirten Idee, sondern nach dem Massstabe eines *Ideales*, von welchem er die Gewissheit hatte, dass es die rechte leitende Idee jeder wahrhaften Willensoffenbarung Gottes sei. Seine eigene Gottesanschauung, seine Erkenntniss und Erfahrung des väterlichen Liebeswillens Gottes, bot ihm dieses Ideal. Sofern er nun einerseits diese seine eigene Erkenntniss und innerliche Erfahrung von dem Wesen, dem Willen und dem Heile Gottes gerade unter der Anregung und beständigen Anleitung der heiligen Schriften gewonnen, entwickelt und vertieft hatte und fortdauernd aus diesen heiligen Schriften solche Worte vernahm, welche im Einklang mit seiner selbsterfahrenen Offenbarung standen und ihm eine werthvolle

Beglaubigung für dieselbe darboten, war ihm hierdurch die Gewissheit gegeben, dass Gesetz und Propheten eine wahre Offenbarung Gottes seien und dass ihre Geltung keineswegs einfach aufzulösen sei. Sofern er andrerseits aber in Gesetz und Propheten doch auch eine Fülle solchen Inhaltes fand, welcher zu der ihm selbst innerlich gewiss gewordenen Gottesanschauung nicht stimmte und welcher dem pharisäischen Judenthum eine Anknüpfung für verkehrte, äusserliche Gesetzes- und Heilsinteressen bot, wurde er hierdurch zu der Schlussfolgerung hingeleitet, dass in Gesetz und Propheten die wahre Gottesoffenbarung noch nicht in vollendeter Gestalt vorliege und dass es seine eigene Aufgabe sei, die Offenbarung des göttlichen Willens zu vollendeter Darstellung zu bringen. In diesem Sinne konnte er sagen, dass er gekommen sei, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern „vollzumachen".

Wenn wir den Ausspruch Jesu V. 17 in dieser Weise verstehen, so ist in ihm nun die Voraussetzung gegeben, unter welcher uns die in der Rede folgenden Aussagen V. 18 u. 19 als Worte Jesu selbst verständlich werden und ihr scheinbarer Widerspruch zu den weiteren Aussprüchen V. 20 ff., in denen Jesus seine eigenen Forderungen den früher aufgestellten Geboten entgegensetzt, gelöst wird. Die Gewissheit Jesu, dass er die Willensforderungen Gottes nicht ausser Geltung setzen wolle für die Menschen, dass er vielmehr eine rechte und vollkommene Erkenntniss und Erfüllung des Willens Gottes herzustellen berufen sei, und dass die von ihm selbst gelehrte Erkenntniss des Willens Gottes, auch sofern sie viele einzelne Theile des alttestamentlichen Gesetzes aufhöbe und veränderte, doch dieses alttestamentliche Gesetz nicht wirklich auflöse, sondern in der leitenden Idee mit ihm identisch sei und nur eine solche vollendende Fortbildung desselben darstelle, durch welche die Gültigkeit der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes im Ganzen bejaht werde, ermöglichte ihm dieses Urtheil, dass das „Gesetz" Gottes bis in seine kleinsten Theile einen unauflöslichen Bestand habe und eine genaueste praktische Erfüllung seitens derer erheische, welche Glieder des Reiches Gottes sein wollten (V. 18 f.). Der Gedanke, dass dieses „Gesetz", dessen unverbrüchliche Geltung und genaueste Vollziehung er meinte, doch nicht einfach

das alttestamentliche Gesetz in seiner geschichtlich gegebenen Gestalt sei, sondern eine vollkommene, ideale Gestaltung des alttestamentlichen Gesetzes, wie er selbst sie lehrte, war dann nicht eine unausgesprochene, von uns hinzuzufügende Voraussetzung bei diesem Urtheile, sondern war dadurch deutlich gegeben, dass dieses Urtheil jener anderen Aussage untergeordnet war, er sei gekommen, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu vollenden. Denn bei der Zusammenfassung mit dieser Aussage war es selbstverständlich, dass er eine dauernde Geltung und Beobachtung nicht des Gesetzes in seiner bisher vorhandenen Gestalt meinen konnte, welche er gerade als eine noch nicht vollendete beurtheilte, sondern nur des Gesetzes in der vollendeten Gestalt, zu deren Herstellung er berufen zu sein erklärte. Es war dann aber auch nothwendig, dass er gerade deswegen, weil er dieses vollendete Gesetz meinte, mit seiner Behauptung der unauflöslichen Geltung des Gesetzes und der Nothwendigkeit genauester Erfüllung desselben gleich das Urtheil verknüpfte, die von ihm gemeinte, für das Reich Gottes erforderliche Gerechtigkeit müsse eine weit grössere sein, als die von den Schriftgelehrten und Pharisäern gelehrte und geübte, und die Darlegung hinzufügte, worin denn nun dieses vollendete Gesetz im Unterschiede von der bisherigen Gestaltung und Auffassung des Gesetzes bestehe. In demselben Sinne und mit demselben Rechte, mit welchem Jesus im Verlauf dieser weiteren Darlegung seines vollendeten Gesetzes von dem Grundsatze: „alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen thun, dass thut ihr ihnen ebenso“ urtheilen konnte: „das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt. 7, 12), konnte er auch in unserer Stelle am Beginne der Rede die Gerechtigkeitsforderungen, deren genaueste Beobachtung im Reiche Gottes nothwendig sei, als das „Gesetz“ bezeichnen, als das alte, durch Mose und die Propheten offenbarte, in den heiligen Schriften niedergelegte Gesetz. Denn die in jenem Grundsatze Mt. 7, 12 bezeichnete Forderung einer dienstwilligen Liebe, welche auch die unausgesprochenen Wünsche der Anderen nach Analogie der eigenen Bedürfnisse und Wünsche erräth und zu befriedigen sucht, liess sich aus dem geschichtlich vorliegenden Bestande der alttestamentlichen Offenbarung in Gesetz und Propheten auch nicht einfach als Summe oder als

grundlegendes Princip abstrahiren. Wenn Jesus gleichwohl diesen, seiner eigenen höchsten Erfassung des göttlichen Liebesgebotes entsprechenden Grundsatz als den Inhalt von Gesetz und Propheten bezeichnet, so hat er eben Gesetz und Propheten nicht nach einer aus ihrem geschichtlichen Bestande abstrahirten Idee beurtheilt, sondern nach dem Ideale, welches er als das leitende Princip der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung erkannt hatte. Mit Bezug auf das Gesetz, welches dieser beherrschenden Idee der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung vollkommen entsprechend wäre, galt sein Urtheil, dass kein Jota und kein Häkchen des Gesetzes unerfüllt vergehen dürfe, und dass sich die Grösse im Gottesreiche danach richte, wie vollkommen man die geringsten Gebote selbst erfülle und Andere erfüllen lehre (Mt. 5, 18 f.).

Wir dürfen die Bedeutung dieses Ausspruches Jesu Mt. 5, 17 über sein Verhältniss zu Gesetz und Propheten aber auch nicht so beschränken, dass wir in ihm nur sein Verhältniss zu der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes ausgedrückt finden. Wenn durch den weiteren Verlauf der Rede, wo Jesus seine Gerechtigkeitsforderungen der bisher gelehrten und geübten Gerechtigkeit gegenüberstellt, auch ausgeschlossen ist, dass er in dem Anfangsurtheile über sein Verhältniss zu Gesetz und Propheten diese alttestamentlichen Offenbarungsträger nur hinsichtlich ihres auf die erwartete heilvolle Endzeit weissagenden Inhalts in Betracht gezogen habe, so ist doch nicht ausgeschlossen, dass er Gesetz und Propheten hinsichtlich ihres Offenbarungsinhaltes ganz im Allgemeinen in Betracht gezogen hat, welcher ja die göttliche Willensoffenbarung, auf die es ihm mit Rücksicht auf den beabsichtigten weiteren Verlauf seiner Rede in erster Linie ankam, mit enthielt. Und wenn wir auch aus dem Umstande, dass Jesus in V. 17 nicht blos vom „Gesetze", sondern von „Gesetz und Propheten" redet, nicht folgern dürfen, er habe neben der alttestamentlichen Gesetzgebung auch die prophetische Verheissung im Sinne gehabt, da, wie schon oben bemerkt ist, „Gesetz und Propheten" zusammen als die Träger der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes betrachtet sein können [1]),

[1]) Die disjunctive Partikel „oder" in dem Satze: „meinet nicht, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen" beweist

so ist doch in der Thatsache, dass Jesus seinem ersten Urtheile, er sei nicht gekommen, Gesetz oder Propheten aufzulösen, das andere objectlose, ganz allgemeine Urtheil hinzufügt, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen, der deutliche Beweis dafür gegeben, dass er nicht nur mit Bezug auf die alttestamentliche Gesetzesoffenbarung, sondern mit Bezug auf die alttestamentliche Gottesoffenbarung ganz im Allgemeinen dieses Bewusstsein gehegt hat, nicht zu ihrer Auflösung, aber auch nicht zu ihrer einfachen Aufrechterhaltung und Festmachung, sondern zu ihrer Vollendung, zur Herstellung eines ihrer höchsten Idee ganz entsprechenden Ausdruckes berufen zu sein. In der That hat Jesus in seiner Lehre vom Reiche Gottes zu der ganzen alttestamentlichen Gottesoffenbarung ein und dasselbe Verhältniss eingenommen, und darum mochte er das Bedürfniss empfinden, sein mit Bezug auf das alttestamentliche Gesetz zu bezeichnendes Verhältniss, er sei nicht gekommen es aufzulösen, nicht als eine Ausnahme von seiner sonstigen Stellung zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung erscheinen zu lassen, sondern es vielmehr als

nur, dass Jesus hier „Gesetz und Propheten" nicht als eine untheilbare Einheit gedacht hat. Es ist richtig, dass der Grieche dieses „oder" in negativen Urtheilen da einzusetzen pflegt, wo in der positiven Aussage „und" stehen würde, vgl. z. B. Joh. 8, 14. Aber der logische Grund hierfür liegt doch darin, dass die Verneinung von zwei durch „und" mit einander verbundenen Begriffen sicher nur die Negirung dieser beiden Begriffe in ihrer Verbindung ausdrücken würde, aber nicht die Negirung sowohl des einen, als auch des anderen, wo sie etwa getrennt vorhanden sind. Darum wird in negativen Aussagen das disjunctive „oder" gebraucht um präcis zu bezeichnen, dass sich die Negirung auf das Eine wie das Andere auch ohne Rücksicht auf ihre Verbindung bezieht, während auch in negativen Aussagen das „und" beibehalten wird, wo die beiden verbundenen Begriffe als eine untheilbare Einheit in Betracht gezogen werden. Letzteres ist z. B. der Fall bei dem Begriffspaare *σάρξ καὶ αἷμα* (Mt. 16, 17; Gal. 1, 16; 1 Cor. 15, 50) oder *βρῶσις καὶ πόσις* (Rom. 14, 17). In unserer Aussage Mt. 5, 17 ist also durch das „oder" ausgedrückt, dass Jesus von den beiden Grössen: Gesetz und Propheten weder die eine noch die andere auflösen will. Aber wir können hieraus nichts folgern über die Beziehung, in welcher von dem Gesetze und den Propheten die Rede ist: ob sie speciell als die alttestamentliche Gesetzesoffenbarung oder in allgemeinerer Beziehung in Betracht gezogen sind.

Anwendung der ganz allgemein gültigen Regel hinzustellen, dass er überhaupt nicht gekommen sei aufzulösen, sondern vollzumachen. Die Gottesanschauung und die Heilsanschauung, welche Jesus lehrte, verhielten sich zu der alttestamentlichen Offenbarung gerade ebenso, wie seine Gerechtigkeitslehre zu dem alttestamentlichen Gesetze. Wohl fand er für sie eine wesentliche Anknüpfung im Alten Testamente, fand sie hier in einer Reihe von Aussprüchen bezeugt, welche ihm als Begründung und Bestätigung seiner eigenen Erkenntniss erschienen und ihm die Gewissheit gaben, dass seine Lehre im Verhältniss zu jener bisherigen Gottesoffenbarung keine blosse Neuerung sei; aber zugleich fand er im Alten Testament eine Fülle von Vorstellungen über Gottes Wesen und über das von Gott verheissene und zu erstrebende Heil, welche zu seiner eigenen Erkenntniss des wahren Wesens und des wahren Heiles Gottes nicht stimmten, und wusste er sich berufen und befähigt, die im Alten Testament noch nicht mit voller Consequenz und Klarheit durchgeführte wahre Gottes- und Heilsanschauung seinerseits zu dieser Vollendung zu führen. So ist denn in diesem Ausspruche Jesu von seinem Gekommensein nicht zum Auflösen, sondern zum Vollmachen indirect auch sein Bewusstsein über seine Stellung zu der alttestamentlichen prophetischen Verheissung vom Reiche Gottes und dem Messias mit bezeichnet. Wir dürfen, wenn wir dies sagen, nur nicht die vorher festgestellte Deutung des Begriffes „Vollmachen“ wieder abändern und den Sinn des „Vollendens zu einem der Idee voll entsprechenden Ausdrucke“ wieder mit dem Sinne des „Erfüllens durch eine entsprechende praktische Verwirklichung“ vertauschen. Jesus hat die alttestamentlichen Verheissungen und Hoffnungen in Bezug auf das Heil der messianischen Endzeit in analoger Weise „vollgemacht“ wie das alttestamentliche Gesetz, d. h. er hat sie nicht aufgelöst, sie nicht einfach als unwahre und unberechtigte Illusionen hingestellt, welche keine Erfüllung finden würden, hat sie aber auch nicht einfach in ihrem gegebenen Bestande aufrecht erhalten und die Erwartung einer wörtlichen und vollständigen Erfüllung für ihren ganzen überlieferten Bestand gelehrt; sondern er hat sie gemäss der Idee aufgefasst und erklärt, welche er selbst als die wahre erkannte und als die leitende in allen

alttestamentlichen Verheissungen beurtheilte, ob sie gleich hier nur einen unvollkommenen Ausdruck gefunden hatte. So hat er auch die praktische Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen herbeizuführen und selbst darzustellen gewusst: er hat sie erfüllt nicht nach der unvollkommenen Gestalt, in welcher sie im Alten Testamente vorlagen, sondern nach der vollkommenen Gestalt, in welcher er sie ihrer wahren Idee entsprechend erfasst hatte, ebenso wie seine praktische Erfüllung des Gesetzes Gottes eine Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes gemäss der leitenden Idee war, welche er selbst darin erfasste und zur vollendeten Darstellung brachte. In dem Ausspruche Mt. 5, 17 ist aber nicht von dieser praktischen Erfüllung, sondern von jener vollendeten Auffassung und Darstellung von „Gesetz und Propheten" die Rede.

Zu diesem Ausspruche Mt. 5, 17 steht in einem wechselseitig ergänzenden Verhältniss das in das Gleichnisspaar von dem neuen Flicken auf dem alten Kleide und dem neuen Wein in alten Schläuchen eingekleidete Urtheil Jesu über das Verhältniss der von ihm gelehrten Gerechtigkeit zu dem überlieferten Bestande der alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit (Mc. 2, 21 f.). Die Veranlassung zu diesem Urtheile lag in der Frage, warum seine Jünger nicht ebenso die traditionellen Fastenübungen mitmachten, wie die Jünger des Täufers und die Pharisäer. Er hatte auf diese Frage zunächst geantwortet, dass sich für seine Jünger jetzt kein Fasten zieme, weil sie sich jetzt bei ihrer Gemeinschaft mit ihm, dem Verkündiger der frohen Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes, in einer Freudenzeit befänden wie die Brautführer während der Hochzeitstage, dass sie aber nachmals, wenn dieser Freudenzeit ein Ende gemacht sei, in der That fasten würden (Mc. 2, 18—20). Indem er in dieser Antwort ein Fasten der Jünger in der Gegenwart nur wegen der besonderen Verhältnisse dieser Gegenwart, welche die Jünger zu keiner Bezeugung trauriger Stimmung Gott gegenüber aufforderten, für unberechtigt erklärte, erkannte er die relative Berechtigung des Fastens, soweit es eben Aeusserung traurigen Sinnes in trauriger Lage wäre, auch für seine Jünger an. Aber damit war die aufgestellte Frage doch noch nicht hinsichtlich ihrer letzten Motive beurtheilt. Denn diejenigen, welche diese

vorwurfsvolle Frage stellten, hatten das Fasten garnicht als eine Aeusserung trauriger Gesinnung gedacht und gefordert und waren deshalb auch durch das von Jesus ausgesprochene Zugeständniss eines relativen Rechtes des Fastens nicht befriedigt. Für sie kam das Fasten in Betracht als ein Glied des überlieferten Bestandes der Gerechtigkeit, welcher durch das alttestamentliche Gesetz begründet und durch die pharisäischen Traditionen fortentwickelt war. Sie meinten, dass dieser überlieferte Bestand der alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit jedenfalls von denen genau eingehalten werden müsse, welche den Anspruch auf eine vollendete Gerechtigkeitslehre und -übung erheben wollten, und sie betrachteten deshalb das Nichtfasten der Jünger Jesu als ein Anzeichen ihrer geringeren Gerechtigkeit im Vergleich zu derjenigen der Pharisäer und der Johannesjünger. Mit Rücksicht auf diese Motive der Vorwurfsfrage wegen des Nichtfastens hat darum Jesus dem Urtheile, dass das Fasten für seine Jünger in der freudigen Gegenwart nicht passend sei, aber später von ihnen geübt werden werde, jene beiden Gleichnisssprüche hinzugefügt, in denen er das principielle Verhältniss der von ihm gelehrten Gerechtigkeit zu der überlieferten alttestamentlich-jüdischen beurtheilt. Der Hauptgedanke, auf dessen einleuchtende Darstellung es ihm bei diesen beiden Gleichnissen ankam, war der, dass etwas mit frischer Kraft erfülltes Neues nicht geeignet sei, mit etwas schwachem Altem zu einem zweckmässigen Ganzen verbunden zu werden. Das Gleichniss von dem ungewalkten Flicken, der, wenn er auf ein altes Kleid genäht wird, von den umgebenden alten Theilen noch Weiteres abreisst und so den Riss nur vergrössert, sollte zeigen, dass bei einer Synthese des kraftvollen Neuen mit dem schwachen Alten der Zweck einer wahrhaften Aufbesserung und Ergänzung des Alten nicht erreicht werden würde, sondern das Alte durch die Kraft des neuen Zusatzes nur zu weiterer Auflösung geführt werden würde. Das zweite, ergänzende Gleichniss aber von dem neuen Wein, der in alte Schläuche gefüllt, dieselben zerreissen und selbst umkommen würde, sollte dann den Gedanken hinzufügen, dass bei einer solchen Synthese auch das Neue selbst nicht zu rechtem Bestande gelangen würde. Wenn Jesus diesen Gedanken auf die Gerechtigkeit, welche er seine

Jünger lehrte, angewandt wissen wollte, so lag die Voraussetzung zu dieser Anwendung in seiner Gewissheit, dass er eine solche Gerechtigkeit lehren und bei seinen Jüngern herstellen müsse, welche im Verhältniss zu der überlieferten alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit wirklich etwas Neues sei und eine neue, ursprüngliche Kraft in sich enthalte. Unter dieser Voraussetzung musste auch von ihr gelten, dass sie nicht geeignet sei, blos wie ein Flicken dem übernommenen und übrigens unangetastet gelassenen Bestande der alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit hinzugesetzt zu werden. Denn dabei würde kein Ganzes von dauerndem Bestande hergestellt werden; die Gerechtigkeit aber, welche er seine Jünger lehrte, sollte nach seinem Bewusstsein ein neues Ganzes in ihrer Art sein: „neuer Wein in neuen Schläuchen“ (Mc. 2, 22b). Darum konnte ein einzelnes Verhalten, wie das in Frage stehende Fasten, nicht dadurch als berechtigt und nothwendig für ihn und seine Jünger erwiesen werden, dass es ein Glied der überlieferten alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit war, sondern nur dadurch, dass es seiner Art nach zu dem neuen Ganzen der Gerechtigkeit, welche er zu lehren und herzustellen berufen war, als Glied passte.

Wenn man den durch dieses Gleichnisspaar ausgedrückten Gedanken für sich allein betrachtete, so könnte man auf die Folgerung gerathen, dass Jesus in radicaler Weise das Alte abgestossen habe, um das Neue, was er seinerseits herstellen wollte, möglichst allein und unvermischt zur Geltung zu bringen. Aber eine solche Folgerung würde doch zu der Thatsache, dass Jesus gerade den Zusammenhang seiner Lehre mit der in dem Alten Testamente vorliegenden früheren Offenbarung möglichst festgehalten und die Autorität des alttestamentlichen Schriftwortes so vielfach betont und verwerthet hat, schlecht stimmen. Wir müssen deshalb, um diese Thatsache zu erklären, immer festhalten, dass der in jenem Gleichnisspaare bezeichnete Gedanke seine Ergänzung findet durch den Ausspruch Jesu Mt. 5, 17, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen. Jesus hat, indem er es ablehnte, den Bestand der überlieferten alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit im Ganzen aufzunehmen, indem er vielmehr den Anspruch erhob, in seiner Gerechtigkeitslehre, wie in seiner Lehre vom Reiche Gottes überhaupt, ein

neues, einheitliches Ganzes zu schaffen, doch zugleich das Bewusstsein des inneren Zusammenhanges zwischen diesem Neuen, welches er herstellte, und jenem Alten, welches er aufgab, eines Zusammenhanges zwischen beiden hinsichtlich der beherrschenden Idee und des leitenden Zweckes, aufrecht erhalten. Andrerseits aber erfährt auch dieser Ausspruch Mt. 5, 17 eine werthvolle, zu unserer früheren Erklärung stimmende Erläuterung durch jenes Parabelpaar. Das dem Auflösen gegenübergestellte „Vollmachen" oder zur Vollendung Bringen von Gesetz und Propheten könnte ja auch so verstanden werden, dass zu dem überlieferten Bestande von Gesetz und Propheten nur noch eine Summe von Lehren und Forderungen hinzu addirt wäre, um die vermeintliche Vollständigkeit zu erreichen. Ein „Vollmachen" des Gesetzes in diesem Sinne konnten auch die Pharisäer und Schriftgelehrten billigen und suchten sie thatsächlich selbst durch ihre Traditionen herzustellen; denn dasselbe war mit dem „Binden" des Gesetzes, welches sie sich zur Aufgabe machten, vereinbar. Aber ein „Vollmachen" in diesem Sinne hat Jesus nicht gemeint und nicht erstrebt. *Nicht durch quantitative Erweiterung, sondern durch qualitative Erneuerung hat er Gesetz und Propheten zur Vollendung bringen zu sollen gemeint.* Er hatte das Bewusstsein und die Absicht, die Idee des Alten festzuhalten und also nicht ein absolut Neues zu geben; aber den unvollkommenen Ausdruck dieser Idee wollte er dadurch zur Vollkommenheit bringen, dass er von dem überlieferten Bestande dieses Ausdruckes Einiges als gültig bewahrte, Anderes als ungültig aufhob, Anderes veränderte oder durch ganz Neues ersetzte, je nachdem es durch die einheitliche Idee des Ganzen gefordert war. Denjenigen, welche mit ihren Blicken am Einzelnen und Aeusseren hafteten, mochte dieses Verfahren gegenüber dem alttestamentlichen Offenbarungsbestande blos als ein willkürliches partielles Auflösen desselben erscheinen; so haben die pharisäischen Schriftgelehrten es gewiss beurtheilt. Aber Jesus selbst konnte trotz dieses Scheines die Gewissheit festhalten, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern vollzumachen, weil er auf Grund seiner selbsterfahrenen Offenbarung die rechte Idee der alttestamentlichen Offenbarung erkannt hatte

und in ihr den wesentlichen Zusammenhang zwischen jenem Alten und diesem Neuen beruhend wusste.

Aus der Beziehung auf diese klar bewusste Stellung Jesu zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung und auf seine entsprechende Verwerthung der Schriftworte im Einzelnen können wir auch das Urtheil Jesu verstehen: „jeder Schriftgelehrte, welcher zum Schüler des Reiches Gottes geworden ist, ist gleich einem Hausherrn, welcher hervorthut aus seinem Schatze Neues und Altes“ (Mt. 13, 52). Für seine Vorstellung schloss es sich nicht aus, dass man ein Schriftgelehrter und zugleich ein Schüler des Reiches Gottes war. Die Erkenntniss, welche man aus dem rechten Schriftstudium gewann und die Erkenntniss, welche man als Schüler des Reiches Gottes lernte, mussten sich vielmehr wechselseitig befruchten. So hatte er es an sich selbst erfahren, und so musste es sich nach seiner Meinung auch bei allen anderen Genossen des Reiches Gottes darstellen. Wenn man mit der aus der eigenen Zugehörigkeit zum Reiche Gottes gewonnenen Erkenntniss die alttestamentliche Schrift erfasst und erforscht, so erlangt man aus ihr Schätze, welche den eigenen Reichthum sichern und mehren. Man bleibt im Besitze des Alten, welches man als fortdauernd werthvoll erkennt, und man ist doch auch nicht auf das Alte beschränkt, sondern hat neben diesem Besitze ein werthvolles Neues. Und so sind dann auch die Schätze, welche man, dem reichen Hausherrn gleich, Anderen mittheilt, Neues und Altes: Neues, aus der neuen Offenbarung des Reiches Gottes Gewonnenes, und Altes, aus der früheren Offenbarung Gottes Uebernommenes, welches jenem Neuen gleichartig und gleichwerthig ist [1]).

[1]) Mt. hat diesen Ausspruch 13, 52 an den Schluss seiner grossen Parabelrede in Cap. 13 gesetzt und dadurch die Vorstellung nahegelegt, der Ausspruch beziehe sich auf die vorher mitgetheilten Parabeln, sei es auf den in diesen Parabeln gegebenen Lehrinhalt, sei es auf die Form des Parabellehrens im Allgemeinen. Wenn man aber weiss, dass der Grundstock zu dieser ganzen Parabelrede in Mc. 4, 1—34 vorliegt, wo dieser von Mt. gegebene Schlussausspruch fehlt, und dass Mt. seinerseits hier wie sonst zu der Rede des Mc. andere, ihm inhaltlich verwandt erscheinende Aussprüche aus den Logia hinzugefügt hat, so können wir es zwar verstehen, dass Mt. an den Schluss dieser Parabelrede einen

Weil Jesus in seinem Evangelium vom Reiche Gottes die Vollendung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und in dem gegenwärtigen Bestande dieses Reiches Gottes die glückselige Verwirklichung des Hoffnungsideales der alttestamentlichen Propheten und Frommen erblickte (Lc. 10, 23 f.; Mt. 13, 17), konnte er urtheilen, dass jeder Genosse dieses Reiches Gottes als solcher einen Vorrang habe vor allen denen, die nur auf dem Boden der bisherigen Offenbarung ständen, auch vor den höchststehenden Zeugen dieser bisherigen Offenbarung. In diesem Sinne hat er, als er Johannes den Täufer als noch mehr denn einen Propheten, als den Grössten aller von Weibern Geborenen bezeichnete, weil er der verheissene Elia zur unmittelbaren Vorbereitung des Reiches Gottes sei (Mt. 11, 9 ff.), hinzugefügt, dass doch der verhältnissmässig Kleine im Reiche Gottes grösser sei als er (V. 11b.)[1]. Denn auch der Täufer steht doch noch

solchen Ausspruch Jesu stellen zu dürfen gemeint hat, in welchem Jesus sein eigenes Lehren unter einen Vergleich stellt, werden aber nicht die Pflicht empfinden, diesen der Parabelrede ursprünglich fremdartigen Spruch doch in Beziehung auf die Parabellehren Jesu zu deuten. Bei einer solchen Beziehung wird immer der wichtigste und charakteristischste Begriff des Ausspruches, nämlich der des Schriftgelehrten, mit dem Jesus hier, wie sonst nirgends, auch sich selbst bezeichnet, bedeutungslos. Zu rechter Bedeutung kommt dieser Begriff nur bei unserer obigen Erklärung, wo wir dem Ausspruche seine Beziehung auf das Erforschen und Erklären der heiligen Schrift belassen. Wenn man auf Grund der übrigen Aussagen Jesu über das Verhältniss seiner Lehre vom Reiche Gottes zur alttestamentlichen Schrift bedenkt, was im Sinne Jesu ein Schriftgelehrter, der zugleich ein Schüler des Reiches Gottes geworden ist, bedeuten muss, so wird es unmittelbar einleuchtend, was unter dem Neuen und dem Alten in diesem Ausspruche zu verstehen ist.

[1]) In den Worten Mt. 11, 11: *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν* kann der Comparativ *μικρότερος* seine Beziehung nicht auf Johannes haben. Denn wenn man *ὁ μικρότερος* absolut fasst und *ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ.* zum Prädicate zieht, so entsteht entweder der Gedanke, dass der, welcher überhaupt kleiner sei als Johannes, im Reiche Gottes grösser sei als er, — was unlogisch ist, da das allgemeine Kleinersein auch das Kleinersein im Reiche Gottes einschliessen müsste; oder es entsteht der Gedanke, dass der, welcher in allen anderen Beziehungen, abgesehen vom Reiche Gottes, kleiner sei als jener, im Reiche Gottes grösser sei als er, — was verkehrt ist, da das Geringer-

ausserhalb des Reiches Gottes in hoffender, zuwartender Vorherverkündigung des Heilszustandes, welchen die Genossen des Reiches Gottes als gegenwärtigen ergriffen haben und besitzen (V. 12 u. 14).

3. Die Art, wie Jesus sein Verhältniss zu der in den alttestamentlichen Schriften vorliegenden früheren Gottesoffenbarung festgestellt und durchgeführt hat, erscheint mir als eine der

sein in irdischer Beziehung nicht als solches einen Vorrang im Reiche Gottes vor Johannes begründen kann. Wenn man aber die Näherbestimmung ἐν τῇ βασ. τ. οὐρ. zu ὁ μικρότερος zieht, so entsteht der Gedanke, dass der, welcher im Reiche Gottes kleiner ist als Johannes, doch absolut betrachtet oder in allen anderen Beziehungen grösser sei als er, — ein Gedanke. welcher zu der offenbaren Absicht unserer Worte Jesu in conträrem Widerspruche steht, da Jesus erstlich den Täufer hier nicht als einen auch schon zum Reiche Gottes Gehörigen betrachtet, sondern ihn gerade als den letzten Propheten der Vorbereitungs- und Wartezeit hinstellt (V. 12 ff.), und da er zweitens auch nicht das Geringersein im Reiche Gottes als Grund irgendwelches Vorzuges vor einem Anderen, der im Reiche Gottes grösser ist, sondern vielmehr die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes als Grund eines absoluten Vorzuges vor allen solchen, die noch nicht zum Reiche Gottes gehören, beurtheilen will. Der Comparativ μικρότερος, mit welchem die Näherbestimmung ἐν τῇ βασ. τ. οὐρ. zu verbinden ist, kann demgemäss seine Beziehung nur auf die übrigen Genossen des Reiches Gottes haben. Darum ist er aber noch keineswegs gleichbedeutend mit dem Superlativ; denn er bezeichnet nicht den Einen, der im Reiche Gottes an niedrigster Stelle steht, sondern er bezeichnet einen jeden, der im Reiche Gottes zu den Kleineren gehört, d. i. einen *verhältnissmässig* Kleinen im Reiche Gottes. Der Ausdruck ist deshalb gebraucht, weil alle Glieder des Reiches Gottes als solche gross sind, und deshalb eben nur von einem *verhältnissmässigen* Kleinsein im Reiche Gottes geredet werden kann. Vgl. *Kühner*, ausführl. griech. Grammatik II, S. 20 f. mit dem angeführten Beispiel Odyss. 8, 156: Ἐχένηος, ὃς δὴ Φαιήκων ἀνδρῶν προγενέστερος ἦεν, „der Aeltere unter ihnen, die sämmtlich noch in jüngerem Alter stehen“. Vgl. auch die Comparative: Mt. 23, 11; 1 Cor. 12, 22 f.; 13, 13. — Wenn Jesus sagt, dass unter den von Weibern Geborenen kein Grösserer erstanden sei als der Täufer, so wird aus dem dann folgenden Gegensatze, dass der verhältnissmässig Kleine im Reiche Gottes doch grösser sei als jener, ersichtlich, dass Jesus bei den „von Weibern Geborenen“ an alle Menschen *bis auf seine Zeit*, bis zum Eintritte des Reiches Gottes, denkt, dass er aber die Genossen des Reiches Gottes, trotzdem sie auch von Weibern geborene Menschen sind, ausnimmt.

grossartigsten Bewährungen der Genialität, der Klarheit und der sittlichen Reinheit seines Anschauens und Urtheilens und als ein merkwürdiger Beweis dafür, wie hoch er über seinen Zeitgenossen gestanden und wie frei er sich von dem Einflusse der herrschenden Geistesströmung in seinem Volke und seiner Zeit gehalten hat. Wir müssen uns vor Augen halten, wie in dem Judenthume jener Zeit die alttestamentliche Schrift beurtheilt und behandelt wurde [1]). Die Gewissheit, dass in der Schrift die wahre Gottesoffenbarung vorliege, brachte man darin zum Ausdruck, dass man den Buchstaben der Schrift aus wunderbarer Inspiration ableitete und mit grösster Heiligkeit und Autorität bekleidete. Aber die Vorstellung und der Anspruch, dass man wirklich die alttestamentliche Schrift im Ganzen auf's Genaueste festhalte, erkläre und befolge, waren doch mit einer gewaltigen Täuschung verknüpft. Thatsächlich stellten die religiösen Anschauungen und Gesetzesforderungen des pharisäischen Judenthums einen Fortschritt dar gegenüber dem im Alten Testament bezeugten Bestande der israelitischen Religion, einen Fortschritt, welcher freilich seine Anknüpfung und Begründung in einem grossen Theile dieses früheren Bestandes fand, welcher aber ebenso weit sich entfernte von anderen Elementen und Richtungen, die in diesem früheren Bestande vorlagen. Ueber diese Thatsache täuschte sich das Judenthum zur Zeit Jesu hinweg. Indem man den einen Theil der im Alten Testamente vorhandenen Gottesgebote mit feinster Casuistik zu erklären und zu beobachten suchte, übersah und missachtete man andere Gebote; indem man den Buchstaben der Schrift auf das Peinlichste festzuhalten suchte, setzte man sich in mannigfachster Weise in Widerspruch zu dem Geiste und Zwecke des Schriftwortes. Und dann nahm man als Mittel, um die eigenen neuen Gedanken in die heilige Schrift einzutragen und scheinbar aus ihr herzuleiten, die allegorische Erklärung zur Hand. Wo man des trockenen Buchstabens satt wurde, meinte man mit dem Becher der allegorischen Deutung den Geist der Schrift schöpfen zu können. Die Methode der Texterklärung, d. h. richtiger: der freien Erweiterung der Textgedanken, welche die palästinensischen

[1]) Vgl oben S. 18 f.

Schriftgelehrten in ihrer Haggada auf die nichtgesetzlichen Bestandtheile der heiligen Schrift anwandten, wurde von Philo auch mit Bezug auf das Gesetz angewandt, und jene ebensowohl wie dieser hielten dabei den Schein aufrecht, dass sie das Schriftwort nicht auflösten, sondern in unangetastetem Bestande liessen und zu voller Geltung brächten. Diese jüdische Art der Betrachtung und Behandlung der heiligen Schrift müssen wir in Vergleich ziehen, um einen rechten Eindruck von der wunderbaren geistigen Superiorität der Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung bei Jesus zu erhalten. Wo finden wir bei ihm eine Spur jenes knechtischen Buchstabendienstes, jener casuistischen Spitzfindigkeit und pedantischen Kleinigkeitskrämerei? Wo aber auch ein Bemühen, die eigenen neuen Gedanken in den alttestamentlichen Text einzutragen und vermöge allegorischer Deutung ihre Begründung und Bezeugung im Alten Testamente nachzuweisen [1]? Hätte er es denn nicht

[1]) Als einziges Beispiel freier Umdeutung eines alttestamentlichen Wortes durch Jesus könnte man die Stelle Mc. 12, 26 f. anführen, wo er durch seine Berufung auf den Ausspruch Gottes an Mose: „ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" zeigen will, dass die Auferstehungshoffnung, deren Absurdität die Sadducäer durch eine Verweisung auf das mosaische Gesetz erweisen wollten, doch gerade durch das von Mose bezeugte Gotteswort beglaubigt werde. Aber der Sachverhalt liegt hier doch nicht so, dass Jesus diesen Schriftausspruch als eine directe Bezeugung des Auferstehungslebens gedeutet und damit etwas ganz Fremdartiges in ihn hineingelegt hat (s. die Erklärung oben S. 170 ff.), sondern so, dass er in dem durch diesen Schriftausspruch wirklich bezeichneten religiösen Zugehörigkeitsverhältniss der Patriarchen zu Gott die Prämisse angegeben findet für die den Frommen geltende Auferstehungshoffnung. Wir dürfen nur sagen, dass er dieses wirklich bezeichnete religiöse Zugehörigkeitsverhältniss in einem noch tieferen und umfassenderen Sinne verstanden hat, als es in dem alttestamentlichen Worte ursprünglich gemeint war. — Die Schriftverwerthung an der Stelle Mc. 12, 36 f. ist ganz anderer Art. Wenn wir hier auch gemäss unserem kritisch-geschichtlichen Verständnisse des Ps. 110 urtheilen, dass Jesus in dem Psalmworte einen anderen als den ursprünglichen Sinn gefunden hat, so hat Jesus selbst doch unter der für ihn gültigen Voraussetzung der davidischen Abfassung des Psalms nur auf einen solchen Gedanken des Psalmwortes hingewiesen, welcher ihm direct durch den Wortlaut gegeben erschien.

auch vermocht, den Schein herzustellen, dass er das „alte Kleid“ ganz beibehielte und es nur mit einigen Zusätzen und Zierrathen neu und glänzend ausstaffirte? Wie wäre er mit einem Trachten nach solchem Scheine den Anforderungen und dem Geschmacke seiner jüdischen Zeitgenossen, der palästinensischen wie der hellenistischen, entgegengekommen! Aber wie rein hat er sich von solcher Täuschung seiner selbst und Anderer gehalten! Er ist sich klar dessen bewusst gewesen, dass seine Lehre vom Reiche Gottes mit dem geschichtlich vorliegenden Inhalte von Gesetz und Propheten nicht vollständig zusammenstimmte, und er hat mit voller Offenheit diese Erkenntniss zum Ausdruck gebracht, ohne den Unterschied kleiner erscheinen lassen zu wollen, als er in Wirklichkeit war. Seine Gewissheit, dass im Alten Testamente eine wahrhafte Offenbarung Gottes vorliege, war nicht verknüpft mit der Vorstellung, dass alle Schriftworte gleichen Werthes seien und gleiche absolute Geltung behaupten müssten; und sein Bewusstsein, dass er selbst die alttestamentliche Gottesoffenbarung anerkenne, war nicht abhängig von der Möglichkeit, die Uebereinstimmung des gesammten Inhaltes seiner Lehre mit dem gegebenen Schriftinhalte nachzuweisen. Er besass die geistige Freiheit, die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Schriftwortes zu erkennen und seine eigene Lehre der alttestamentlichen als die höhere gegenüberzustellen; und er besass doch zugleich den pietätvollen geschichtlichen Sinn, trotz der nothwendigen Abweichung seiner Lehre von der alttestamentlichen doch den Zusammenhang zwischen beiden zu verstehen und das bleibend Wahre im alttestamentlichen Schriftwort zu würdigen und festzuhalten. Er begründete die Gewissheit der Continuität seiner Lehre mit der alttestamentlichen Schrift nicht auf eine mehr oder minder mühsam und künstlich hergestellte äussere Uebereinstimmung, sondern auf einen Einklang in der leitenden religiösen Idee und Abzweckung, und er wusste mit prophetischem Scharfblicke, nicht unterstützt durch kritisch-geschichtliche Kenntnisse über die Entstehung des alttestamentlichen Schriftthums, diejenigen Aeusserungen herauszuerkennen und zu verwerthen, die aus einer der seinigen congenialen religiösen Anschauung hervorgegangen waren. In der That, in erster Linie hat mit Bezug auf die Erklärung und Be-

urtheilung der alttestamentlichen Schrift jenes Urtheil Geltung, mit welchem der Evangelist den Eindruck der Predigt Jesu auf das Volk begründet: „er lehrte sie wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mc. 1, 22).

Wie schwer ist es aber auch in der Folgezeit der christlichen Gemeinde geworden, das von Jesus bezeichnete Verhältniss seiner Lehre zu der alttestamentlichen zu verstehen und zu bewahren! Bei Paulus finden wir noch einen grossartigen Versuch, das Entwicklungsverhältniss zwischen der Offenbarung des alten und der des neuen Bundes festzustellen, wenngleich auch seine Anwendung der alttestamentlichen Schrift im Einzelnen sich von den Methoden der rabbinischen Schrifterklärung nicht freihält und wenngleich seine auf dem pharisäischen Axiome von dem Rechtsordnungscharakter der alttestamentlichen Religion beruhende Anschauung, dass die Gesetzesordnung von Gott episodisch aufgerichtet sei, um durch ihre Unzulänglichkeit zum Heilserwerbe ein Erzieher zu der durch Christus offenbarten Gnadenordnung zu werden, nicht die Klarheit und Wahrheit der von Jesus geübten Beurtheilung erreicht, dass die Gottesoffenbarung, welche er selbst bringe, auch in Gesetz und Propheten schon vorliege, aber in noch unvollkommenem und deshalb von ihm jetzt zu vollendendem Ausdrucke. Sehen wir dann aber weiter auf die nachapostolische Zeit: wie wenig ist die Christenheit im Stande gewesen, die Anerkennung der Offenbarungsbedeutung der alttestamentlichen Schrift mit innerer Freiheit gegenüber dem alttestamentlichen Schriftworte und mit dem Bewusstsein des eigenen vollkommeneren Offenbarungsbesitzes zu verbinden, so wie Jesus es gethan hatte. Wo man den Abstand der christlichen Erkenntniss von der alttestamentlich-jüdischen offen anerkannte, im Gnosticismus, da meinte man auch die alttestamentliche Offenbarung im Ganzen als eine Pseudooffenbarung verwerfen zu müssen, ohne für den geschichtlichen Zusammenhang der in Christo gegebenen Offenbarung mit der alttestamentlichen, für das Herauswachsen jener aus dieser, einen Sinn zu haben. Wo man aber an der Offenbarungsbedeutung von Gesetz und Propheten festhielt, da meinte man auch keinen Unterschied der christlichen Offenbarung von jener alttestamentlichen anerkennen zu dürfen, sondern alle

christliche Erkenntniss in das Alte Testament hineintragen zu müssen; da meinte man das Alte Testament im Ganzen, sei es in wörtlichem Verstande, sei es in allegorisirender Umdeutung nach Analogie Philos, als Zeugniss der auch für die Christen gültigen höchsten Gottesoffenbarung in Anspruch nehmen zu müssen und in Jesu selbst, dem Erfüller der alttestamentlichen Weissagungen, nur noch eine entscheidende Beglaubigung dieser im Alten Testament inhaltlich schon vollkommen gegebenen Gottesoffenbarung erblicken zu dürfen. In wie einzigartiger Höhe erscheint uns die Stellung Jesu zu der alttestamentlichen Offenbarung, wenn wir sie vergleichen mit dieser Unfähigkeit des nachapostolischen Christenthums, eine dem geschichtlichen Entwicklungsverhältnisse gerecht werdende Auseinandersetzung mit dem Alten Testamente zu gewinnen!

4. Dies müssen wir uns gegenwärtig halten, um eine rechte Beurtheilung der Thatsache zu üben, dass in den Reden des vierten Evangeliums eine Stellung Jesu zum Alten Testamente ausgedrückt ist, welche weder der rabbinischen noch der philonischen, weder der paulinischen noch der gnostischen noch der übrigen nachapostolischen Verwerthung des Alten Testamentes gleicht, sondern ihre Analogie allein in der durch Marcus und die Logia bezeugten Stellungnahme Jesu zu dem Alten Testamente hat. Auch in diesen johanneischen Reden Jesu wird uns die volle innere Freiheit Jesu gegenüber dem Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes bezeugt: jenes Wort an die Samariterin, dass in der kommenden, und zwar schon jetzt angebrochenen Zeit die rechte Gottesanbetung weder an Jerusalem noch an irgend eine andere Stätte gebunden sein werde, weil der Vater eine Anbetung in Geist und Wahrhaftigkeit suche (Joh. 4, 21. 23 f.), berührt die auf dem alttestamentlichen Gesetze beruhende Cultusordnung ebenso in ihrem Kerne, wie der Ausspruch Jesu Mc. 7, 15 ff. von der Unmöglichkeit des Entweihtwerdens durch äussere Einflüsse das Princip der alttestamentlichen levitischen Reinigungsvorschriften aufhebt. Aber diese Freiheit gegenüber der alttestamentlichen Gottesoffenbarung bedeutet hier nicht eine Verkennung und Verwerfung derselben

nach gnostischer Art; „die Schrift kann nicht gelöst werden“ (10, 35). Hinwiederum ist die Anerkennung der Wahrheit und des Werthes der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht verbunden mit einem Trachten nach künstlicher Ausgleichung des vorhandenen Abstandes von ihr durch allegorische und typologische Umdeutung der alttestamentlichen Worte. Die Verwerthung der alttestamentlichen Schrift im Einzelnen besteht vielmehr auch hier nur darin, dass Jesus mit genialem Griffe aus der Schrift solche Aeusserungen herauszuheben weiss, welche in Wahrheit Zeugen für die von ihm vertretene Lehre und für die einseitige Verkehrtheit der jüdischen Auffassung sind (z. B. 5, 17; 6, 45; 7, 22 f.; 10, 34 ff.) [1]. Und die Anerkennung des Offenbarungswerthes der alttestamentlichen Schrift im Ganzen wird auch hier darauf begründet, dass Jesus die Gottesanschauung, die ihm selbst durch innere Offenbarung gewiss geworden ist und die er Anderen zu ihrem Heile offenbart, schon im alttestamentlichen Schriftwort ausgedrückt findet und in ihr das Princip zu einem rechten Verständnisse der alttestamentlichen Schrift zu besitzen weiss, im Gegensatze zu der Verkennung des wahren Sinnes und Zweckes der Schrift, welche er den Juden trotz aller ihrer Schriftgelehrsamkeit zum Vorwurfe machen muss.

In diesem Sinne müssen wir es zuerst erklären, dass Jesus in dem bei der Tempelreinigung gesprochenen Worte: „brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn aufrichten“ (2, 19), den neuen Tempel, den er in kürzester Frist herzustellen sich anheischig macht, nicht als einen anderen bezeichnet, sondern als eben d i e s e n Tempel, dessen Zerstörung die jüdischen Hierarchen besorgen. Er ist sich der Kraft bewusst, an Stelle der alten Form der cultischen Gottesverehrung schöpferisch eine neue zu gestalten [2]. Aber er weiss auch, dass das Neue, was er aufrichtet, nicht etwas ganz Fremdes und Andersartiges ist, sondern das Alte selbst, was er seiner rechten Idee nach zu neuem Bestande bringt. Es verhält sich nach seinem Urtheile nicht so, wie es äusserlich den Anschein hatte: dass die jüdischen

[1]) Vgl. I, S. 295.

[2]) Vgl. oben S. 257 u. I, S. 251 f.

Hierarchen die Conservativen waren und er dagegen der Umstürzende; sondern die Juden sind es vielmehr, die „den Tempel abbrechen“, d. h. die auf der alttestamentlichen Gottesoffenbarung beruhende Gottesverehrung zerstören, indem sie dieselbe nicht in einer ihrer rechten Idee entsprechenden Weise zur Ausführung kommen lassen, während er hingegen in der neuen Form der Gottesverehrung, welche er herstellt, gerade die Idee der alten zu rechtem Bestande bringt und insofern „diesen Tempel“ wieder aufbaut [1]).

[1]) Wenn es Mc. 14, 58 heisst, bei der Gerichtsverhandlung gegen Jesus vor dem Sanhedrin hätten falsche Zeugen Jesum des Ansspruches angeklagt: „ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen, nicht mit Händen gemachten erbauen“, so dürfen wir doch nicht sagen, dass hier in der Bezeichnung des neuen Tempels als eines anderen eine Verdrehung des durch die johanneische Quelle bezeugten wirklichen Wortes Jesu liege, noch dass durch diesen modificirten Wortlaut der Sinn ausgeschlossen werde, welchen wir oben in dem johanneischen Wortlaut des Ausspruches gefunden haben. Wenn an Stelle eines baufällig gewordenen Hauses ein neues nach dem ursprünglichen Plane des alten erbaut wird, kann das neue ebensowohl als das wiedererbaute alte bezeichnet werden, sofern es eben nach der Idee des alten erbaut ist, wie als ein anderes Haus, sofern es an Stelle des zerstörten alten erbaut ist. In letzterem Falle ist die Uebereinstimmung des neuen mit dem alten hinsichtlich des Planes nicht hervorgehoben, aber doch auch nicht ausgeschlossen. Auch dass in dem Marcuswortlaute der Gegensatz des mit Händen gemachten und des nicht mit Händen gemachten Tempels bezeichnet wird, steht nicht in Widerspruch zu dem Sinne, in welchem wir den johanneischen Wortlaut des Ausspruchs verstanden haben. Denn wenn Jesus an die neue Form der Gottesverehrung dachte, welche er an Stelle der von den Juden geübten zur Aufrichtung bringen würde, so meinte er in der That eine Anbetung Gottes in Geist und Wahrhaftigkeit an Stelle des von den Juden geübten sinnenfälligen, an die Tempelstätte gebundenen Cultus (Joh. 4, 21—24), und insofern hatten jene Attribute des alten und des beabsichtigten neuen Tempels auch im Sinne Jesu ihre Berechtigung. Aber gerade diese geistige Gottesanbetung konnte Jesus auf Grund prophetischer Aussprüche im Alten Testament als der rechten Idee der alttestamentlichen Gottesanbetung entsprechend betrachten (vgl. Mc. 11, 17 u. Act. 7, 48 ff.). Wenn die gegen Jesus erhobene Anklage Mc. 14, 58 als eine falsche bezeichnet wird (V. 57), so müssen wir, sofern wir den in der johanneischen Quelle bezeugten Wortlaut und

Ergänzt wird dann dieser Ausspruch durch das Wort Jesu an die Samariterin bei der Erwiderung auf ihre Frage nach dem rechten Orte der Gottesanbetung: „ihr betet an, was ihr nicht kennet; wir beten an, was wir kennen; denn das Heil geht aus den Juden hervor“ (4, 22). Nicht nur das ist bedeutsam, dass Jesus hier in unmittelbarer Verknüpfung mit seinem Hinweise auf die geistige Gottesanbetung der neuen Zeit, welche an Stelle der Anbetung in Jerusalem treten werde, doch gerade die Anerkennung ausspricht, dass nur die Juden und nicht die Samariter den Gegenstand der Anbetung, d. i. Gott, wirklich erkennen. Sondern vor Allem ist wichtig, wie er diese Behauptung der alleinigen Wahrheit der Gotteserkenntniss der Juden begründet. Die Thatsache, dass das vollendete göttliche Heil aus den Juden hervorgeht, d. h. unter den Juden auf Grund der hier gegebenen Bedingungen zur Erscheinung gelangt, soll den Beweis für jene Behauptung enthalten. Denn diese Thatsache, welche gemäss der den Juden zu Theil gewordenen Offenbarung und Verheissung erfolgt, beglaubigt die Authentie dieser ihrer Gottesoffenbarung und beweist dadurch die Richtigkeit ihrer entsprechenden Gotteserkenntniss und die Verkehrtheit der Gotteserkenntniss und -verehrung aller derer, welche die den Juden gegebene Gottesoffenbarung ablehnen oder nicht vollständig anerkennen. Eben diese beweisende Thatsache aber ist für Jesus auch nicht eine problematische oder nur von der Zukunft erwartete, sondern eine schon gegenwärtige, in ihm selbst verwirklichte. In der Gewissheit, dass er in seiner Person und Wirksamkeit eine Heilsoffenbarung darstellt, welche in Zusammenhang mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung steht und den vollendenden Abschluss derselben bildet, findet er den letzten und entscheidenden Beweis für die Wahrheit der alt-

Sinn des wirklichen Ausspruches Jesu zum Massstabe nehmen, das falsche Moment darin sehen, dass Jesu vorgeworfen wird, er selbst habe den bestehenden Tempel auflösen zu wollen erklärt, während er thatsächlich gerade die jüdischen Hierarchen als die Zerstörenden bezeichnet hatte, — noch besser aber darin, dass überhaupt dem Ausspruche eine gegen den jerusalemischen Tempel gerichtete verächtliche, blasphemische und revolutionäre Tendenz untergelegt wird, welche ihm in Wahrheit ganz fremd gewesen war.

testamentlichen Gottesoffenbarung. Dasselbe Bewusstsein, Träger der vollendeten Heilsoffenbarung Gottes zu sein, welches ihm das Recht und die Kraft giebt, die der vollendeten Gotteserkenntniss entsprechende, an keinen bestimmten Ort geknüpfte, geistige Gottesverehrung an Stelle der von den Juden geübten Anbetung in Jerusalem zu fordern und herbeizuführen und so die jüdische Gottesanbetung umzugestalten, enthält für ihn zugleich den höchsten Beweisgrund für die Wahrheit der jüdischen Gottesoffenbarung und Gottesanbetung, weil er diese seine selbst erfahrene Offenbarung in Zusammenhang mit jener alttestamentlichen stehend weiss.

Endlich kommen hier die Aussprüche Jesu am Schlusse von Cap. 5 in Betracht, in welchen er sich auf das in der heiligen Schrift enthaltene Gotteszeugniss für die göttliche Herkunft seiner Sendung beruft und in welchen er mit seiner Gewissheit, dass er selbst die alttestamentliche Gottesoffenbarung recht erfasse und ihr wahrhaft entspreche, die Anklage gegen die ihm feindlichen Juden verbindet, dass sie, die vorgeblichen Forscher und Wächter der Schrift, doch gerade die in der Schrift vorhandene Offenbarung Gottes schuldvoll nicht erkennen und nicht befolgen. Nach der Berufung auf das in seinem eigenen Wirken liegende gegenwärtige Zeugniss, welches der Vater für ihn ablege (V. 36), weist Jesus auf das aus der Vergangenheit stammende Zeugniss, welches der Vater in Betreff seiner gegeben habe, d. i. auf das in der heiligen Schrift vorliegende Gotteszeugniss (V. 37a). Man sollte erwarten, dass die Juden, welche auf ihren Besitz und ihre Kenntniss der Schrift stolz sind, dieses Zeugniss der Schrift verständen und würdigten; aber thatsächlich haben sie doch, wie Jesus ihnen vorwirft, „weder die Stimme Gottes jemals gehört, noch die Gestalt Gottes gesehen“, d. h. von der wirklichen Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift noch nie etwas erkannt, und haben sie „das Wort Gottes nicht in sich wohnen“, d. h. haben seine Offenbarung, auch wo sie dieselbe etwa äusserlich verstanden hätten, nicht in ihr Inneres aufgenommen (V. 37b u. 38a) [1]. Dieser

[1]) Die Worte V. 37b: „weder habt ihr seine Stimme jemals gehört, noch habt ihr seine Gestalt gesehen“, passen nur dann genau in den

Vorwurf ist die Kehrseite des Bewusstseins Jesu, dass er selbst

Gedankenzusammenhang, wenn sie als eine vorwurfsvolle Aussage verstanden werden, welche sich auf das Nichterkennen der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung bezieht. Denn diese Schriftoffenbarung muss Jesus schon in V. 37a unter dem in der Vergangenheit von Gott abgelegten Zeugnisse verstanden haben; diese Schriftoffenbarung muss er ebenso gleich hinterher in V. 38 meinen, wo er von dem „Worte" redet, welches die Juden nicht in sich wohnen haben; und von dieser Schriftoffenbarung redet er dann ausdrücklich weiter in V. 39 ff. Der Einwand von Weiss (in Meyer's Kommentar z. d. St.), dass wohl die Stimme Gottes in der Schrift rede, aber unmöglich seine Gestalt in ihr gesehen werde und dass deshalb die Worte als (vorwurfslose) Aussage Jesu verstanden werden müssten: die angeredeten Juden hätten keine eigene prophetische Offenbarung, weder durch eine Wortkundgebung Gottes, noch durch eine Vision, erfahren, ist nicht stichhaltig. Denn das Hören der Stimme Gottes in der heiligen Schrift geschieht auch nicht in eigentlichem, sondern nur in bildlichem Sinne; und ebenso gut wie dieser eine bildliche Ausdruck gelten kann, kann der andere gebraucht werden, dass die Gestalt Gottes in der Schrift gesehen wird; mit den beiden bildlichen Ausdrücken ist gemeint, dass man aus der Schrift eine wahrhafte Offenbarung Gottes vernimmt und eine wahrhafte Anschauung Gottes gewinnt. Der Artikel fehlt vor φωνὴν αὐτοῦ und εἶδος αὐτοῦ, wie sehr häufig vor ähnlichen Ausdrücken (vgl. Winer, Grammatik d. neut. Sprachidioms § 19, 2), weil Jesus nicht nur sagen will, dass die Juden die in der Schrift gegebene Gottesoffenbarung insofern nicht erkannt haben, als sie speciell das in V. 37a gemeinte Zeugniss für ihn darstellt, sondern ganz im Allgemeinen, dass sie in der Schrift überhaupt nirgends die Stimme Gottes vernommen, noch die Gestalt Gottes gesehen haben. Wenn man sich den bildlichen Sinn dieser Ausdrücke „die Stimme Gottes hören" und „die Gestalt Gottes schauen" vergegenwärtigt und wenn man weiss, dass mit beiden Ausdrücken das Erkennen der in der heiligen Schrift enthaltenen wahren Gottesoffenbarung gemeint ist, so erhellt auch, weshalb die Aussage von V. 38 nicht mit einem dritten οὔτε, sondern mit καὶ — οὐκ angefügt wird. Der λόγος Gottes in der heiligen Schrift ist ja nicht etwas Drittes neben der in der Schrift zu vernehmenden Stimme oder anzuschauenden Gestalt Gottes, so dass eine einfache Aussage von drei coordinirten Gliedern vorläge. Sondern der λόγος Gottes, sein Offenbarungswort, ist bildlose Bezeichnung für dasselbe, was vorher bildlich als die zu hörende Stimme und die zu sehende Gestalt Gottes bezeichnet ist. Der Gedankenfortschritt beruht also nicht auf der Neuheit des genannten Objectes der Erkenntnissthätigkeit, sondern liegt darin, dass an Stelle der auf die Offenbarung Gottes in der Schrift bezogenen Erkenntniss-

in der heiligen Schrift „die Stimme Gottes gehört und seine Gestalt gesehen" und diese Gottesoffenbarung in sein Inneres aufgenommen und darin festgehalten hat. Die Thatsache, dass die Juden ihm, dem von Gott gesandten, nicht glauben, beweist ihm, dass ihnen die in der Schrift gegebene Gottesoffenbarung bisher innerlich unverstanden und fremd geblieben ist (V. 38b); denn das Verständniss und die Anerkennung jener früheren Offenbarung würde sie nothwendig zum Verstehen und Anerkennen seiner göttlichen Sendung treiben [1]).

thätigkeit jetzt eine auf dieses nämliche Object bezogene Thätigkeit inneren Aufnehmens und Bewahrens bezeichnet wird. So ist also der Hauptgedanke ein zweigliedriger, indem den Juden zuerst das Verstandenhaben und dann das innerliche Aufgenommenhaben der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung bestritten wird; das erstere dieser beiden Hauptglieder ist wiederum in einem zweitheiligen bildlichen Ausdrucke gegeben. Bei diesem zu bezeichnenden logischen Verhältnisse war es ganz ausgeschlossen, dass auch die Aussage von V. 38 durch ein *οὔτε* eingeleitet wurde.

[1]) Nach Analogie dieses Gedankenzusammenhanges 5, 36—38 ist meines Erachtens auch die Aussage 8, 16—19 zu erklären, wo sich Jesus gemäss dem Gesetzesgrundsatze, dass das Zeugniss zweier Personen für wahr zu gelten habe, auf das Zeugniss beruft, welches er selbst für sich ablege, und auf das daneben stehende, welches der Vater für ihn ablege, und wo er den Juden, die ihn fragen, wo denn sein für ihn zeugender Vater wäre, antwortet, sie kennten weder ihn noch seinen Vater, und wenn sie ihn kennten, so würden sie wohl auch seinen Vater kennen. Das Zeugniss des Vaters, welches Jesus meint, ist das in der heiligen Schrift enthaltene; Jesus stellt dasselbe dem Zeugnisse, welches er selbst in seiner ganzen Verkündigungswirksamkeit ablegt, ebenso zur Seite wie in 5, 36 f; und er bestreitet hier ebenso wie 5, 37b u. 38 den Juden trotz aller ihrer Schriftgelehrsamkeit, dass sie ein wirkliches Anschauen und Erkennen des Vaters in der Schrift gewonnen hätten. Freilich tritt dieser Sinn, dass Jesus sich auf das in der alttestamentlichen Schrift enthaltene Gotteszeugniss bezieht, hier nicht gleich so deutlich hervor wie in 5, 37, weil Jesus dieses Zeugniss hier nicht ebenso perfectisch bezeichnet wie dort. Aber wenn diese perfectische Bezeichnung auch zur Verdeutlichung der Bezugnahme auf die alttestamentliche Gottesoffenbarung beiträgt, so ist sie doch keineswegs nothwendig; denn dieses Gotteszeugniss konnte ebenso gut als ein gegenwärtiges bezeichnet werden, sofern es in der heiligen Schrift gegenwärtig für die Juden vorhanden war. Dass die heilige Schrift die Offenbarung

Von dieser parenthetisch (und deshalb in V. 37 b asyndetisch)

und das Zeugniss Gottes im speciellen Sinne sei, war den Juden ein ganz geläufiger Gedanke, und wenn Jesus sich auf das Zeugniss seines Vaters berief, so durfte er darauf rechnen, dass die Juden auch ohne weiteren erklärenden Zusatz verstehen konnten, er meine ein in der heiligen Schrift gegebenes Zeugniss. Dass die Juden dies thatsächlich nicht zu verstehen behaupten und ihn fragen, wo denn sein Vater sei, auf den er sich berufe (V. 19 a), hat seinen Grund nicht darin, dass sie überhaupt nicht merken, er meine die in der Schrift enthaltene Bezeugung Gottes, sondern darin, dass sie einerseits seine Bezeichnung des in der Schrift zeugenden Gottes als seines Vaters im speciellen Sinne beanstanden und dass sie andrerseits bei ihrem blos äusserlichen Schriftverständnisse und ihrem Unvermögen, die wirkliche Gottesoffenbarung in der Schrift zu verstehen, nicht anerkennen wollen, das Schriftzeugniss Gottes sei wirklich ein solches Zeugniss Gottes, auf welches Jesus sich zu seiner Beglaubigung berufen könne. Nur bei dieser Erklärung der Aussage 8, 16 ff. nach Analogie von 5, 36–38, d. h. also bei Deutung des bezeichneten Zeugnisses des Vaters auf das alttestamentliche Schriftzeugniss, gewinnt diese Aussage einen befriedigenden Sinn. Die Deutung dieses Zeugnisses des Vaters auf das in den Werken Jesu liegende Zeugniss Gottes ist unbefriedigend. Denn erstlich hätte diese Beziehung auf seine Werke bestimmt ausgedrückt sein müssen, wie 10, 37 f., da sie den Juden nicht ebenso von vornherein verständlich hätte sein können, wie die Beziehung des absolut bezeichneten Gotteszeugnisses auf das in der Schrift enthaltene Gotteszeugniss. Zweitens aber wäre es eine grosse Härte des Gedankens, wenn Jesus nicht nur, wie 10, 37 f., das in seinen Werken liegende Zeugniss dem in seinen W o r t e n liegenden zur Seite gestellt hätte, sondern wenn er dieses in seinen Werken liegende und also doch durch ihn selbst zur Aeusserung gebrachte Zeugniss als das Zeugniss e i n e r z w e i t e n P e r s o n, nämlich Gottes, seinem selbst gegebenen Zeugniss gegenüber gestellt hätte. Diese Härte fällt dann fort, wenn das von Jesus gemeinte Zeugniss Gottes das in der Schrift liegende Zeugniss ist; im Gegensatze hierzu ist dann natürlich das Selbstzeugniss Jesu nicht sein in Worten gegebenes Zeugniss über sich selbst, sofern es noch zu unterscheiden ist von dem in seinen Werken liegenden Zeugnisse, sondern sein Wortzeugniss über sich, sofern es durch seine in göttlichem Auftrage und in göttlicher Kraft vollbrachte Wirksamkeit unterstützt wird. Dass Jesus sich den Juden gegenüber auf das in der heiligen Schrift und in seinen eigenen Aussagen liegende Doppelzeugniss beruft, entspricht ganz der Art, wie er die Entstehung und Entwicklung des religiösen und messianischen Bewusstseins für sich selbst gewonnen hat, nämlich durch das Zusammenwirken der aus der alttestamentlichen Schrift zu ihm sprechen-

eingefügten vorwurfsvollen Aussage, dass die angeredeten Juden von der Gottesoffenbarnng in der heiligen Schrift überhaupt nichts wirklich verstanden und in sich aufgenommen hätten, wendet sich Jesus nun wieder zurück zu der Behauptung, auf welche es ihm für den Zusammenhang seiner Rede ankommt, dass nämlich die heilige Schrift ein Gotteszeugniss darstelle, welches seine göttliche Sendung beglaubige. Er sagt den Juden, dass sie die Schriften durchforschten, weil sie in ihnen ewiges Leben zu haben, d. h. die Anweisung zur sicheren Erlangung des ewigen Lebens zu besitzen vermeinten (V. 39a). In der That enthalten die Schriften diese Anweisung; aber doch ist die Vorstellung der Juden, dass sie diese Schriftanweisung schon recht erfasst und so die Gewissheit der Erlangung des ewigen Lebens schon erlangt hätten, eine blos vermeintliche, und nicht eine richtige [1]: denn die Schrift bezeugt gerade die Wahrheit der göttlichen Sendung Jesu; die Juden aber wollen nicht zu ihm kommen, um im Anschlusse an ihn das ewige Leben zu erlangen (V. 39b u. 40). So ist also ihr Erforschen der Schrift zum Zwecke der Heilserlangung ein blos äusserliches, scheinbares; denn die wirkliche Anweisung der Schrift zu diesem Zwecke verstehen sie nicht und befolgen sie nicht. Jesus giebt nun die Ursache an, weshalb sie sich trotz ihres Schriftstudiums nicht auf ihn hinweisen lassen und seine göttliche Sendung nicht anerkennen wollen: sie liegt in ihrem Mangel an wahrer Liebe zu Gott, in ihrem Trachten nach Anerkennung seitens der Menschen statt nach Anerkennung seitens Gottes (V. 41—44). Dann aber nimmt er seinen Hauptgedanken wieder auf, dass er das Zeugniss der Schrift auf seiner Seite habe und dass dasselbe zur Verurtheilung seiner jüdischen Gegner gereiche: „meinet nicht, dass ich euch anklagen werde bei dem Vater; als euer Ankläger ist Mose da, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. Denn wenn ihr Mose glaubtet, so würdet ihr mir glauben; denn in Betreff meiner hat er geschrieben. Wenn ihr aber

den Gottesoffenbarung und einer in seinem eigenen Innern sich bezeugenden Offenbarung.

[1]) Ueber diesen Sinn der Worte: ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν vgl. oben S. 190.

seinen Schriften nicht glaubet, wie könnet ihr meinen Worten glauben?“ (V. 45—47).

Auf welches Zeugniss der Schrift und speciell des Mose beruft sich Jesus hier? Meint er eine einzelne Weissagung, also etwa speciell das messianisch gedeutete Wort Deut. 18, 15 von dem zu erweckenden Propheten? Wir müssen nicht nur bedenken, dass das Zeugen und Schreiben des Mose von Jesu, welches Jesus als ein allgemeines hinstellt, dann in Wirklichkeit doch nur ein ganz vereinzeltes wäre im Verhältniss zu dem grossen Bestande der mosaischen Gesetzeslehre; sondern namentlich auch, dass dieses Weissagungszeugniss garnicht direct die göttliche Sendung Jesu beglaubigen konnte. Dass es sich auf einen zukünftigen Gottgesandten beziehe, war auch von den Juden anerkannt; die Frage aber war, ob eben Jesus dieser gemeinte Gottgesandte sei. Diese entscheidende Frage konnte durch die blosse Berufung auf das Weissagungswort selbst nicht beantwortet werden. Nur dann hatte die Berufung Jesu auf Mose einen rechten Sinn und eine wirkliche Beweiskraft, wenn er ein solches Zeugniss des Mose meinte, welches beglaubigen konnte, dass er, Jesus, in Wirklichkeit derjenige war, von dem die Weissagungsworte redeten, der Vermittler des vollendeten Heiles Gottes in der Endzeit. Wir müssen also diese Worte Jesu von V. 37 an als einen Ausdruck seines Bewusstseins verstehen, dass er selbst mit seiner Lehre und Wirksamkeit in einer inneren Uebereinstimmung stehe mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, die in dem mosaischen Gesetze und in den heiligen Schriften im Allgemeinen zu erkennen sei. Er findet die deutlichen Spuren derselben Offenbarung, deren Träger er ist, in der alttestamentlichen Schrift, auch in dem mosaischen Gesetze; er weiss, dass er seinerseits die Schrift nicht entstellt und nicht auflöst, sondern gerade allein richtig versteht und richtig durch seine Lehre zu Geltung bringt. Die Juden sind es, die bei all’ ihrem Schriftstudium des rechte Verständniss der alttestamentlichen Offenbarung nicht gewonnen haben, weil sie nicht von rechter Liebe zu Gott beseelt sind. Wenn wir nun aber fragen, worin denn in Einklang mit der sonst in den johanneischen Reden Jesu ausgedrückten Anschauungsweise die Begründung dieses Bewusstseins Jesu liegend gedacht sein kann,

dass er das Zeugniss der heiligen Schrift und des mosaischen Gesetzes auf seiner Seite habe und mit seiner Lehre und Wirksamkeit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung entspreche, so kann unsere Antwort doch gewiss nicht lauten, dass die erkannte und beabsichtigte äussere Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem ganzen geschichtlich gegebenen Bestande des alttestamentlichen Gesetzes und der alttestamentlichen religiösen Vorstellungen überhaupt als die Grundlage dieses Bewusstseins gedacht sei. Wie würde eine solche Antwort dazu stimmen, dass doch gerade der Jesus der johanneischen Reden der jüdischen Gottesanbetung in Jerusalem die rechte Gottesanbetung in Geist und Wahrhaftigkeit, die an keinen bestimmten Ort gebunden sein werde, gegenüberstellt? Der Grund jenes Bewusstseins muss in derselben Anschauung liegend gedacht sein, gemäss welcher Jesus 2, 19 den neuen Tempel, den er aufzurichten sich anheischig macht, nicht als einen fremden, sondern als eine Erneuerung des bestehenden bezeichnen kann, d. h. in der Gewissheit, dass seine Lehre, auch wenn sie sich mit der ganzen äusseren Ausgestaltung der alttestamentlichen Offenbarung nicht decke, doch mit der inneren Idee derselben in Einklang stehe, mit der Idee, welche er auf Grund seiner selbsterfahrenen Offenbarung als die leitende, wahre Idee der alttestamentlichen Schrift, als die eigentliche Gottesoffenbarung in der Schrift erkannt hatte. D. h. wir finden eine rechte Erklärung dieser Worte Jesu in der Rede Joh. 5 über sein Verhältniss zu der alttestamentlichen Schriftoffenbarung nur, wenn wir sie in demselben Sinne verstehen, in welchem wir den Ausspruch Jesu Mt. 5, 17 von seinem Gekommensein nicht zum Auflösen, sondern zum Vollmachen von Gesetz und Propheten verstehen mussten [1]).

[1]) Schon aus der ausdrücklichen Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung an diesen Stellen Joh. 4, 22 u. 5, 37 ff. (vgl. 10, 35) folgt, dass die Worte 10, 8: „alle, welche vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber; aber die Schafe haben nicht auf sie gehört“, nicht in dem Sinne einer schroffen, gnostischen Verwerfung aller vor Jesus aufgetretenen Lehrer und vorgeblichen Offenbarungsträger gedeutet werden können. Andrerseits wird die gewöhnliche Deutung auf die pharisäischen Volksführer, welche Jesus vorgefunden habe, dem Wortlaute nicht gerecht, welcher ganz im Allgemeinen von allen vor

Die Beurtheilung des Verhältnisses der Lehre Jesu zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in den Reden des vierten Evangeliums ist von demselben Geiste getragen, welcher die Beurtheilung dieses Verhältnisses in den synoptischen Reden Jesu beherrscht. Es liegt keine Nachahmung der synoptischen Ausdrücke vor, wohl aber eine Uebereinstimmung in der zu Grunde liegenden Anschauungsweise. Wo in der nachapostolischen Zeit finden wir sonst ein solches Verständniss für diese grossartige Anschauungsweise Jesu? und in Zusammenhang mit welcher uns sonst bekannten Beurtheilung und Verwerthung des Alten Testaments im nachapostolischen Christenthum wollen wir diese

Jesu Gekommenen, und nicht nur von denen der jüngsten Vergangenheit redet. Zu den Lehrern des Volkes, welche Jesus vorfand, würde doch auch der Täufer mitgehört haben. Der gemeinsame Fehler dieser Deutungen liegt in der Voraussetzung, dass die vor Jesus Gekommenen auf die früheren Lehrer und Leiter des Volkes zu beziehen seien; diese Voraussetzung ist eine Folge der irrigen Vorstellung, dass in Joh. 10, 1—16 eine einzige, nur etwas inconsequent durchgeführte allegorische Erörterung Jesu über sein Verhältniss zur Gemeinde und zu anderen Gemeindeleitern vorliege. Wenn man dagegen in V. 1—5 mit den erklärenden Zusätzen V. 7—9 und in V. 10 ff. zwei selbständige, in einem Ergänzungsverhältniss zu einander stehende Gleichnisse erkennt und den Sinn des ersteren Gleichnisses gemäss der in V. 7 u. 9 gegebenen Erklärung darin findet, dass sich Jesus zu dem Heile, welches die Menschen gewinnen wollen, ebenso verhält, wie eine Hürdenthüre zu den Schafen, zu denen sie den alleinigen erfolgreichen Eingang bietet (vgl. die Anmerkung S. 94 f.): so ergiebt sich, dass der Ausspruch V. 8 ein Verwerfungsurtheil nicht über die früheren Lehrer und Leiter des Volkes, sondern über alle diejenigen enthält, welche sich vor Jesus des messianischen Heiles haben bemächtigen wollen. Das Wort hat also seine specielle Beziehung auf Pseudomessiasse und deren Anhänger; ihnen stellt sich Jesus gegenüber mit dem Bewusstsein, der alleinige Vermittler des Zugangs zum Heile zu sein. Während die Schlussworte: „aber die Schafe haben nicht auf sie gehört" bei der Beziehung auf die früheren Lehrer und Leiter des Volkes keine Wahrheit hätten, da diese doch gerade mannigfach einen grossen Einfluss und Anhang gewonnen hatten, sind sie bei unserer Erklärung ganz verständlich; denn hier bedeuten die Schafe eben nicht die Gemeinde, sondern das Heil, in dessen Besitz man ohne die Vermittlung Jesu nicht gelangt.

Beurtheilung in den johanneischen Reden Jesu erklären, wenn wir nicht sagen wollen, dass es der Geist des geschichtlichen Jesus selbst ist, der uns aus den Aufzeichnungen seines Jüngers hier entgegenklingt?

Cap. 7. Die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes.

1. Die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes zielte ab auf die Herstellung dieses Reiches. Deshalb war seine Lehre von dem Wesen und dem Kommen des Reiches Gottes, in welchem die alttestamentlichen Weissagungen ihre vollkommene Verwirklichung fänden, verknüpft mit der Belehrung über die Bedingungen der Zugehörigkeit zu diesem Reiche und mit der eindringlichen Aufforderung, diese Bedingungen zu erfüllen (vgl. Mc. 1, 15). Worin fand Jesus diese Bedingungen?

Massgebend war für sein Urtheil hier in erster Linie die Anschauung, dass Gott als der Vater in zuvorkommender und vergebender Liebe bereit sei, sein Heil den danach Verlangenden mitzutheilen (Lc. 12, 32), und dass das Heilsgut des Reiches Gottes ein Gnadengeschenk Gottes sei, für welches die Menschen keinen entsprechenden Entgelt darzubieten vermögen. „Geschenkweise“, umsonst, empfängt man die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes und die Zugehörigkeit zu diesem Reiche (Mt. 10, 8). Man muss nur „Vertrauen auf die Heilsbotschaft setzen“ (Mc. 1, 15), und „zupacken“, um sich des dargebotenen Reiches zu bemächtigen; denn „Zupackende reissen es an sich“ (Mt. 11, 12). Jesus gebraucht, wo er der bis auf Johannes den Täufer gehenden prophetischen Zeit des Verheissens und Wartens die Zeit des gegenwärtigen Verwirklichtseins des Reiches Gottes gegenüberstellt, diese starken bildlichen Ausdrücke des gewaltsamen Zupackens und an sich Reissens, welche in ihrer eigentlichen Bedeutung von der unrechtmässigen, gewaltthätigen Aneignung fremder Güter gebraucht werden, — natürlich nicht, weil er in

der Unrechtmässigkeit und Gewaltsamkeit den Vergleichungspunkt findet, als könne man sich die Theilnahme am Reiche Gottes auch gegen den Willen Gottes aneignen, sondern weil er das Moment des raschen, energischen Zugreifens nach einem Gute, auf welches man keinen Rechtsanspruch erheben kann, betonen will. Dem Reiche Gottes gegenüber gilt es nicht, müssig abzuwarten, wie man sonst wohl einem Geschenke gegenüber sich abwartend verhält, gilt es aber auch nicht, mühsam abverdienen zu wollen, sondern gilt es, energisch zuzugreifen und festzuhalten. Es ist als ein Geschenk Gottes für die Menschen bereit; aber die Menschen müssen ihr Verlangen und Wollen darauf richten.

In diesem Sinne hat Jesus den Ausspruch über das Vorhandensein des Reiches Gottes für die Kinder und die Menschen von Kindesart gethan, als seine Jünger unwillig darüber waren, dass man Kinder zu ihm brachte, damit er sie segnend berühre: „lasset die Kinder zu mir kommen! wehret ihnen nicht! denn Derartigen gehört das Reich Gottes. Wahrlich ich sage euch, wer nicht annimmt das Reich Gottes wie ein Kind, wird nimmermehr hineinkommen" (Mc. 10, 13 ff.). Die Jünger wollten die Kinder nicht zu Jesus zulassen, weil ihnen dieselben zu gering und unbedeutend, zu sehr aller eigenen Vorzüge und Verdienste baar erschienen, als dass sie auf ein Berücksichtigtwerden durch Jesus Anspruch erheben könnten. Jesus aber findet in dieser Anspruchslosigkeit der Kinder, gemäss welcher sie nicht etwas bieten können, sondern nur etwas haben wollen, gerade einen Grund, sie zu sich kommen zu lassen, ihnen seine Liebe zu erweisen und ihnen seinen Segen zu geben. Denn in dieser anspruchslosen Empfänglichkeit erkennt er die nothwendige Bedingung, welche bei allen denen vorhanden sein muss, die in das Reich Gottes hineinkommen wollen. Nicht das Annehmen des Reiches Gottes im Kindesalter, sondern in Kindesart bezeichnet er als die unerlässliche Bedingung des Hineinkommens in das Reich Gottes; und unter dieser Kindesart versteht er nicht irgendwelche Tugenden kindlicher Unschuld, sondern nur die durch die Voranstellung nachdrücklich betonte Verhaltungsweise des Annehmens selbst, des sich nicht für zu gut oder für zu schlecht Haltens für die dargebotenen Gaben, sondern des

bereitwilligen Verlangens nach ihnen. Er will aber auch nicht nur die Empfänglichkeit der Kinder für irdische Güter, also etwa für die Gaben ihrer Eltern, in Vergleich zu der Empfänglichkeit stellen, welche die Erwachsenen der Heilsgabe des Reiches Gottes gegenüber erweisen sollen; sondern er redet von einem Annehmen, welches die Kinder eben mit Bezug auf das Reich Gottes üben, und bezeichnet diese Art des Annehmens des Reiches Gottes als die allgemein nothwendige. Er meint, dass die Kinder die anspruchslose Empfänglichkeit, welche ihnen im Allgemeinen eignet, auch mit Bezug auf das Reich Gottes haben; weil sie noch keine anderen Güter besitzen, an denen ihr Herz hängt, noch keine Vorzüge, auf die sie sich etwas einbilden, so sind sie empfänglich für die Predigt vom Reiche Gottes und schnell von dem Verlangen erfüllt, sich aus Gottes Vaterhand das Heil seines Reiches schenken zu lassen. Nur wer ein solches Verlangen nach dem Reiche Gottes in sich erwecken lässt und ein solches Vertrauen zu der gnädigen Gewährung desselben durch Gott hegt, nur wer nicht meint, dieses Reich entbehren und missachten zu können, und wer nicht denkt, es durch eigene Leistungen erst verdienen zu können und zu müssen, nur wer es annimmt, wie ein Kind es annimmt, kann seiner theilhaftig werden.

In demselben Sinne hat Jesus geurtheilt, dass die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes auch für die Sünder bestimmt sei. Er hat sich gefreut, wenn „Zöllner und Sünder", Leute, welche wegen ihrer offenbaren Sünden sonst verachtet und gemieden waren, seine Gemeinschaft suchten und seine Predigt vom Reiche Gottes zu hören verlangten (Mc. 2, 14 ff.; Lc. 19, 1 ff.). Er hat seine besondere Berufsaufgabe darin gefunden, gerade „das Verlorene zu suchen und zu retten" (Lc. 19, 10) und hat den Vorwurf, welchen die pharisäischen Schriftgelehrten wegen seines Verkehres mit den offenkundigen Sündern gegen ihn richteten, mit dem Worte zurückgewiesen: „nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, zu rufen Gerechte, sondern Sünder" (Mc. 2, 17). Er hat mit diesem Worte die Frage, ob es wahrhaft Gerechte in seinem Sinne gebe, — die Pharisäer hat er jedenfalls nicht als solche wahrhaft Gerechte anerkannt, — ganz unberührt gelassen; er

hat nur gesagt, dass die ihm obliegende Heranrufung der Menschen zum göttlichen Heilsreiche nicht für solche bestimmt sei, welche schon Gerechte sind, weil diese eben schon die „Gesunden" wären, die in ihrer wahrhaft gerechten Erfüllung des göttlichen Willens auch das göttliche Wohlgefallen schon besässen, des Reiches Gottes schon theilhaftig wären und somit der rettenden Heilsbotschaft nicht erst bedürften; dass seine Heilsbotschaft vielmehr darauf abziele, Sünder, welche noch nicht in der rechten Heilsgemeinschaft mit Gott stehen, dieses Heiles, dessen sie bedürfen, theilhaftig zu machen, und dass er demgemäss den schlimmen Sündern, die des Heiles am Meisten bedürftig sind, gerade am Ersten seinen Heilsruf zuwenden müsse. Er hat geurtheilt, dass diese groben Sünder, „Zöllner und Huren", sofern sie ein sehnsüchtiges Verlangen nach dem Gnadenheile Gottes trügen und in Reue nunmehr den Willen Gottes recht zu erfüllen trachteten, die Anerkennung Gottes fänden und schnell in das Reich Gottes hineinkämen (Mt. 21, 31; Lc. 18, 10—14), und er hat die Thränen der Reue und Dankbarkeit, mit welchen die verrufene „Sünderin" seine Füsse im Hause des Pharisäers benetzte, als Beweis für die Grösse des Gnadenheiles, welches ihr durch ihn schon zu Theil geworden sei, geltend gemacht (Lc. 7, 36—48) [1]).

Den pharisäisch gesinnten Juden bereitete er durch dieses Urtheil und Verhalten einen besonderen Anstoss. Denn gemäss ihrer Auffassung des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen nach Art eines Rechtsverhältnisses galt für sie der Grundsatz, dass das göttliche Heil den Menschen nur als Lohn für eine vorher geleistete Gerechtigkeit verliehen werden könne und dass das vollendete Gottesheil der Endzeit nur denen zu Theil werden dürfe, welche schon vorher durch ihre rechte Gerechtigkeit einen Anspruch auf dasselbe erworben hätten, — sei es nun, dass sie in ihrer äusserlichen, ceremonialen Gerechtigkeit sich schnell befriedigt fühlten und des zu beanspruchenden Heilslohnes sicher zu sein vermeinten, sei es, dass sie, wie ein Paulus, sich vergebens abmühten, eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes zu leisten und deshalb von unseligen Zweifeln an

[1]) Vgl. Log. § 5. I, S. 79 f.

ihrer Heilserlangung gequält waren. Für sie war dieser Punkt, dass Jesus „ein Freund der Zöllner und Sünder" war (Mt. 11, 19), ein Grund, sich verächtlich von ihm zu wenden. Jesus seinerseits dagegen war gemäss seiner Gottesanschauung dessen gewiss, dass Gott in seiner Liebe auch das Heil des verlorenen Sünders erstrebe (Lc. 15, 8—10), dass er wie ein Vater den reuigen Sohn mit Freuden aufnehme (Lc. 15, 11—32) und dass er also sein Reich auch denen zu schenken bereit sei, welche durch ihre Leistungen keinen Anspruch darauf erheben können. Diesen Gedanken hat er erklären wollen durch das Gleichniss von den zu verschiedenen Tagesstunden gedungenen Arbeitern im Weinberge, welche trotz des verschiedenen Masses ihrer geleisteten Arbeit doch den gleichen Lohn bekommen, weil der Herr in seiner Güte auch denen, die wegen ihrer geringen Leistungen keinen hohen Lohn beanspruchen könnten, das Gleiche schenken will, was er den Anderen als ihren Lohn verheissen hat (Mt. 20, 1—16). Die Einrede, welche man vom Rechtsstandpunkte aus gegen ein solches unverdientes Schenken erhebt, beruht nur auf scheelsehender Missgunst. So will Gott in seiner Güte sein Reich als ein gleich grosses Gnadengut denen verleihen, die sich lange darum bemüht haben, wie denen, die erst in letzter Stunde seinem Rufe gefolgt sind, so die Letzten den Ersten gleichstellend (V. 16), ohne dass die Menschen an diesem Liebeswillen Gottes lieblos mäkeln dürfen, als stehe ihm nicht zu, statt des Rechtes auch Gnade walten zu lassen [1]).

[1]) Der Ausspruch Mt. 20, 16: „so werden die Letzten Erste sein und die Ersten Letzte", in welchen Jesus diese Gleichnisserzählung ausmünden lässt, hat hier einen anderen Sinn als der fast gleichlautende Ausspruch Mt. 19, 30 (= Mc. 10, 31), wo nach dem Zusammenhange nicht eine Gleichstellung der Letzten mit den Ersten, sondern eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen den Ersten und den Letzten bezeichnet wird; vgl. zu Log. § 51. I, S. 183 f. Mt. hat in dem Gleichlaut der beiden Aussprüche den Anlass gefunden, unser Gleichniss an seine Wiedergabe des Abschnittes Mc. 10, 28—31 anzuschliessen, wo von der reichlichen Vergeltung die Rede ist, welche jeder um des Gottesreiches willen geübte Verzicht finden werde, und er hat schon durch diese Stellung des Gleichnisses die Deutung desselben auf den gleichmässigen Lohn, welchen die hier auf Erden in verschiedenem Masse im Reiche

2. Der Gedanke Jesu, dass auch die Sünder zum Reiche Gottes berufen sind und dass man nicht eine vorangehende

Gottes Arbeitenden im Jenseits durch Gott erlangen würden, nahegelegt. Wenn man das Gleichniss allegorisirend zu deuten sucht, so erscheint es allerdings selbstverständlich, dass das Arbeiten im Weinberge des Herrn auf die Arbeit zu deuten ist, welche man als Glied des Reiches Gottes im Dienste Gottes übt. Allein nicht nur ist die allegorisirende Deutung der Gleichnisse Jesu überhaupt nicht die richtige und führt sie auch in unserem Falle, wenn sie wirklich durchgeführt würde, zu absurden Consequenzen (z. B.: wenn die Arbeit im Weinberge des Herrn einfach die Arbeit im Reiche Gottes bedeutete, wie wäre es dann zu erklären, dass die für diese Arbeit Entlohnten aus dem Dienste und der Gemeinschaft des Herrn entlassen werden: „nimm das Deine und geh“?); sondern es kommt bei der angegebenen Deutung unseres Gleichnisses auch ein Gedanke heraus, der zu der sonstigen Lehre Jesu nicht stimmt. Denn Jesus äussert sonst die bestimmte Vorstellung, dass die Genossen des Reiches Gottes je nach dem verschiedenen Masse ihrer Leistungen auf Erden im Jenseits auch ein verschiedenes Mass des Lohnes von Gott empfangen werden (Mt. 25, 14 ff.; vgl. Mc. 10, 29—31. 40). Wenn wir bei unserem Gleichnisse von der allegorisirenden Ausdeutung absehen und den einen Hauptgedanken, dessen Geltung durch die Erzählung anschaulich vor Augen geführt werden soll und der dann, trotz anderer Verhältnisse im Einzelnen, auf das Reich Gottes angewandt werden soll, in der Schlussbelehrung ausgesprochen finden, welche der Herr des Gleichnisses dem über seine Gnadenerweisung an Andere murrenden Arbeiter giebt: so werden wir mit Nothwendigkeit darauf geführt, die beabsichtigte Anwendung nicht darauf zu machen, dass die Glieder des Reiches Gottes im Jenseits alle einen gleichen Lohn empfangen, sondern darauf, dass das Reich Gottes selbst als ein gleich grosses Gnadengut von Gott allen geschenkt wird, die sich dazu berufen lassen, ohne Rücksicht auf die Grösse ihrer vorher, ausserhalb des Reiches Gottes, vollbrachten Leistungen, und dass gegen solches Gnadenwalten Gottes keine Einrede vom Standpunkte der Rechtsordnung aus zulässig ist. Denn diese Anwendung allein passt genau zu der übrigen Anschauungsweise Jesu. Man darf auch nicht einwenden, dass bei dieser Auffassung der Anfang der Gleichnisserzählung bedeutungslos gemacht werde. Die Gleichnisserzählung ist hier, wie sonst, von Jesus so ausgeführt, dass sie mit den angenommenen Umständen nicht nur überhaupt als eine natürliche erscheint, wie sie in Wirklichkeit vorkommen kann, sondern dass auch unter diesen Umständen der beabsichtigte Hauptgedanke möglichst einleuchtend hervorspringt (vgl. oben S. 100 ff.). Jesus musste in unserem Gleichnisse nicht nur die Letzten, an denen

fertige Gerechtigkeit geleistet zu haben braucht, um dadurch das Reich Gottes zu verdienen, bedeutet aber nicht, dass man ein Sünder bleiben darf, wenn man in's Reich Gottes hineinkommen will. Zu dem Begriffe des Reiches Gottes, des Zustandes idealer Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke, wie er durch die alttestamentlichen Propheten verheissen war, gehörte das Moment der wahren Gerechtigkeit des Gottesvolkes ebenso nothwendig, wie das Moment der vollen Heilserweisung Gottes an sein Volk; und so schloss die von Jesus betonte Gewissheit, dass das Reich Gottes mit allen seinen Heilsgütern ein Gnadengeschenk Gottes sei, zu welchem man nur vertrauensvoll zuzugreifen brauche, keineswegs den Ernst seiner Forderung aus, dass man die Gerechtigkeit des Reiches Gottes leiste, um

der Herr seine unverdiente Güte erweist, doch als solche hinstellen, welche wenigstens etwas für den Herrn gearbeitet haben, weil hierdurch allein den anderen Arbeitern ein natürlicher Anlass zum Vergleiche mit ihrem eigenen Lohne und zur Beanstandung der Gnadenerweisung gegeben wird, sondern er musste namentlich auch die ersten Arbeiter als solche hinstellen, welche ihre Arbeit voll geleistet und ihren Lohn ganz verdient haben. Dieser letztere Umstand, welcher für die allegorische Deutung immer eine unlösbare Schwierigkeit bietet, war für die deutliche Hervorhebung der Pointe des Gleichnisses hier ebenso nothwendig, wie die entsprechende Schilderung des älteren Bruders in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne (vgl. oben die Anm. auf S. 151 f.). Wenn die ersten Arbeiter als unfähige oder träge geschildert wären, die ihren vollen Lohn eigentlich auch nicht verdient hätten, so würden sie auch nicht als berechtigte Vertreter des Rechtsstandpunktes erscheinen und mit der Abweisung ihrer murrenden Einrede würde die Frage, ob nicht der wirklich fleissige Arbeiter, der seine Pflicht ganz erfüllt hat, doch verlangen könne, dass ihm kein minder verdienstlicher Anderer im Lohne gleichgestellt würde, noch nicht beantwortet sein. Indem Jesus die Parabel so zeichnet, dass durch sie auch diese letztere Frage mitbeantwortet und also das Problem, ob man dagegen murren darf, wenn ein Herr aus Gnade dem, welcher kein entsprechendes Verdienst hat, doch ebenso viel giebt, wie dem anderen, der diese Gabe als Lohn voll verdient hat, principiell entschieden wird, lässt er die andere Frage ganz unerörtert, ob es denn in Wirklichkeit solche Menschen giebt, welche, wie die Pharisäer es wollen, durch vorangehende vollständige Erfüllung der Gebote Gottes einen berechtigten Anspruch auf das Reich Gottes als Lohn erheben können.

ein Glied dieses Reiches zu werden und zu bleiben. Seinem Gleichnisse von dem Gastmahle, zu welchem die Bettler von der Strasse, die keinerlei Anwartschaft darauf hatten, zugezogen wurden, während die ursprünglich Geladenen, die nicht sofort kommen wollten, davon für immer ausgeschlossen wurden (Lc. 14, 16—24), gab er die Ergänzung in dem Gleichnisse von dem Hochzeitsmahle, von welchem der Gast ausgeschlossen wurde, der kein hochzeitliches Gewand trug (Mt. 22, 11 ff.) [1]. Wie sich der Gast durch Anlegen des Hochzeitsgewandes zwar nicht das Hochzeitsmahl verdient, wohl aber sich in einen des umsonst dargebotenen Festes würdigen Zustand setzt, so muss auch jeder, der an dem Heile des Reiches Gottes theilnehmen will, die der Art dieses Reiches entsprechende Beschaffenheit sich aneignen. Für das Bewusstsein Jesu war das rechte Verlangen nach dem Heile des Reiches Gottes von dem ernsten Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes unabtrennbar, und wie er die kindliche Bereitschaft zum Annehmen des Reiches Gottes, welche er als die nothwendige Bedingung des Hineingelangens in dasselbe bezeichnete, keineswegs als eine blosse Passivität dachte, sondern als ein actives Verlangen und energisches Zugreifen nach dem dargebotenen Heilsgute, so dachte er diese Bereitschaft auch unmittelbar als eine sittliche Verhaltungsweise, als ein Bereitsein des Menschen zum Gehorsam gegen Gott. Nur wer den Willen Gottes, den er hört, auch praktisch erfüllt, ist ein glückselig zu preisender Genosse des Reiches Gottes (Mt. 7, 21. 24 ff.; 21, 28—32; Lc. 11, 28; vgl. Mc. 3, 35), und nach dem Masse der Sorgfalt, mit welcher man auch die geringsten Gebote Gottes auffasst, befolgt und auch Andere lehrt, richtet sich das Mass der Grösse in der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes (Mt. 5, 19 f.).

Demgemäss fordert Jesus als Bedingung des Eintrittes in das Reich Gottes Busse, d. i. Sinnesänderung, Umkehr des Sinnes von der Sünde weg auf die Erfüllung des Willens Gottes hin (Mc. 1, 15; vgl. 6, 12). Es ist die gleiche Forderung der bussfertigen Umkehr, welche früher die Propheten als Bedingung

[1]) Vgl. Log. § 20 d u. e. I, S. 132 ff. und s. oben die Anm. auf S. 92 f.

der Erlangung der göttlichen Heilsgnade hingestellt hatten und welche zuletzt Johannes der Täufer zur Vorbereitung auf den nahenden Messias hatte ergehen lassen. Aber derselbe Begriff hatte jetzt bei Jesus doch eine noch vollere Bedeutung. Denn die Vorstellung von der Sünde, die man abthun muss, ist inhaltlich bedingt durch die Vorstellung von der Gerechtigkeit, in welcher man dem Willen Gottes entspricht. Sofern Jesus also von der Gerechtigkeit, deren Verwirklichung es im Reiche Gottes gilt, einen höheren Begriff hatte als nicht nur die pharisäischen Juden seiner Zeit, sondern auch als die alttestamentlichen Propheten und auch als der Täufer, hatte auch die von ihm geforderte Sinnesänderung einen noch anderen und umfassenderen Sinn, als in welchem sie bisher verstanden war. So richtete sich seine Aufforderung zur Sinnesänderung auch nicht nur an diejenigen, welche bis dahin in groben Sünden gelebt hatten, sondern allgemein an Alle (Lc. 13, 3 u. 5); und sie richtete sich gemäss der Erkenntniss, dass die äusserliche, ceremoniale Gesetzlichkeit, wie sie von den Schriftgelehrten und Pharisäern gelehrt und gepflegt wurde, durchaus nicht die rechte Gerechtigkeit des Reiches Gottes war, insbesondere auch an diese in ihrer unwahren Gerechtigkeit befriedigten und stolzen geistigen Leiter des Volkes und gestaltete sich ihnen gegenüber, wegen ihrer Unbussfertigkeit, zu einer drohenden Ankündigung des Gerichtes (Lc. 11, 29 ff.). Denn wer dem Rufe zur Sinnesänderung nicht folgt, bleibt vom Reiche Gottes ausgeschlossen und muss dem Gericht verfallen (Lc. 10, 12—15; 12, 57—13, 9)[1]).

3. Wenn die rechte Sinnesänderung eine völlige Abwendung von allem Verhalten, welches zu der von Jesus gelehrten Gerechtigkeit des Reiches in Widerspruch steht, bedeutet, so schliesst die Forderung der Sinnesänderung die Forderung eines umfassenden Verzichtes auf irdische Güter ein. Denn weil die Gerechtigkeit des Reiches Gottes in einem solchen unbedingten Vertrauen auf Gott besteht, in welchem man auch die irdischen Mühen und Leiden mit demüthiger Ergebung in

[1]) Ueber den inneren Zusammenhang der Stücke Lc. 12, 54—59 u. 13, 1—9 mit einander vgl. Log. § 18. I, S. 125 ff.

Gottes Liebeswillen auf sich nimmt (Mt. 11, 28 ff.), und in einer solchen unbeschränkten Liebe zu den Menschen, in welcher man sich selbst verleugnet und erniedrigt und die eigenen Güter aufopfert, um dem Bruder zu dienen und sein Wohl zu fördern, so ist die völlige Hinwendung der Gesinnung auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes und die Abwendung von Allem, was dieser Gerechtigkeit widerstrebt, ohne einen principiellen Verzicht auf das Erstreben und Bewahrenwollen der irdischen Güter um ihrer selbst willen unmöglich. Wenn Jesus von diesem Verzicht redet, den er selbst und alle seine Jünger um des Reiches Gottes willen üben müssen, so gilt für ihn immer der Vorbehalt, dass von dem rechten Standpunkte aus betrachtet, auf dem man der Vaterliebe Gottes und der eigenen zukünftigen, himmlischen Heilserlangung gewiss ist, dieser Verzicht sich garnicht als ein wirklicher Verzicht darstellt, da man nur die unwahren, vergänglichen Güter hingiebt, um die wahrhaften, ewigen Güter zu erlangen und zu behalten. In der Regel: „wer seine Seele retten will, der wird sie verlieren, und wer seine Seele verlieren wird um meinet- und des Evangeliums willen, der wird sie retten" (Mc. 8, 35) hat er diese gültige Grundanschauung mit Bezug auf den Einsatz des höchsten irdischen Gutes, des irdischen Lebens, auf das Deutlichste ausgesprochen. Aber der in dieser Grundanschauung gegebene Vorbehalt schliesst doch nicht aus, dass der Verzicht auf die irdischen Güter, sofern dieselben sich dem Menschen im irdischen Leben für seine äussere Anschauung und Empfindung als werthvoll und genussreich darstellen, schwer und schmerzlich wird und einen inneren Kampf kostet. Eben deswegen aber hat Jesus die Nothwendigkeit dieses Verzichtes für alle diejenigen, welche zum Reiche Gottes gehören wollen, möglichst bestimmt und deutlich hervorgehoben. Der Weg, der zum Leben führt, ist ein schmaler, durch eine enge Pforte hindurchgehender; d. h. nicht mit Bequemlichkeit, sondern nur mit Anstrengung, unter Verzichtleistung auf alles, was nicht zum Reiche Gottes passt, kann man zum ewigen Leben dieses Reiches gelangen (Mt. 7, 13 f.). So wenig ein Knecht gleichzeitig zwei Herren als Sklave dienen kann, weil er, wo er etwa rechtlich beiden zusammen gehörte, bei seiner Befolgung der ihn in Anspruch nehmenden Befehle des einen die Forderungen des

anderen missachten müsste, so wenig kann man zugleich „Gott dienen und dem Mammon“ (Lc. 16, 13); die Uebung der wahren Gerechtigkeit, in welcher man dem den Menschen ganz in Anspruch nehmenden Willen Gottes folgt, schliesst aus, dass man gleichzeitig noch die irdischen Güter als sein Idol gelten lässt, sie um ihrer selbst willen liebt und ihren Anreizungen folgt. Wer das höchste Gut, das Heil des Reiches Gottes erlangen will, muss alle geringeren Güter daranzusetzen bereit sein, wie der Mann, der all seinen Besitz verkaufte, um den Acker zu kaufen, welcher seinen gefundenen Schatz barg, oder wie der Kaufmann, der um der einen köstlichen Perle willen alles, was er hatte, hingab (Mt. 13, 44—46).

Jesus hat in dem Logiastücke Lc. 14, 25—35 (vgl. Mt. 10, 37—39)[1]) in besonders schroffen Aussprüchen die Grösse und Absolutheit dieses Verzichtes bezeichnet, welchen alle leisten müssen, die sich ihm als Jünger und als Genossen des Reiches Gottes anschliessen wollen. Man muss sich von seinen nächsten Familienangehörigen trennen: „wenn Einer zu mir kommt und nicht hasst seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Brüder und seine Schwestern, ja auch sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein“ (Lc. 14, 26). Man muss den Verlust des irdischen Lebens unter den schwersten Leiden freiwillig auf sich nehmen: „wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachgeht, kann nicht mein Jünger sein“ (V. 27). In diesem Ausspruche, welcher uns wesentlich in derselben Gestalt auch durch Marcus (8, 34) überliefert ist, wird nicht nur die Ertragung von Leiden und Lebensverlust im Allgemeinen, sondern die willige Uebernahme des qual- und schmachvollsten Verbrechertodes gefordert. Im christlichen Sprachgebrauche hat das Aufnehmen und Tragen des „Kreuzes“ eine sehr abgeschwächte bildliche Bedeutung bekommen, indem man das Ertragen von Leiden jederlei Art, auch von recht geringen, darunter versteht; wenn man sich aber vergegenwärtigt, welche sehr reale Bedeutung das Kreuz als das römische Hinrichtungsinstrument zur Zeit Jesu hatte, so wird man, um den eigentlichen Sinn jenes Ausspruches Jesu für unser Ohr recht deutlich

[1]) Vgl. Log. § 17. I, S. 122 ff.

hervortreten zu lassen, ihn etwa folgendermassen in unseren Sprachgebrauch übersetzen: „wer mir nicht auf das Schafott folgt, der kann nicht mein Jünger sein"[1]. Man muss, wie Jesus dann weiter hervorhebt, diesen nothwendigen schmerzvollen Verzicht auf das Liebste und Werthvollste vollständig leisten, und darf nicht denken, mit einer schwächlichen Halbheit durchzukommen. Wie es zwecklos ist, wenn Einer einen Thurmbau unternimmt, zu dessen vollständiger Ausführung er nicht die Mittel besitzt, oder wenn ein König sich in einen Krieg einlässt, zu dem er nur die Hälfte der Truppen aufbieten kann, die nothwendig wären, um dem starken Feinde ebenbürtig zu begegnen (V. 28—32), so ist es zwecklos, wenn man um ein Glied des Reiches Gottes zu werden, den Verzicht nur halb leisten will, der die Bedingung zur Erreichung jenes Zweckes ist: „wer nicht entsagt allem, was er besitzt, kann nicht mein Jünger sein" (V. 33). Aus dem Marcusevangelium sind dieser Logiastelle die Aussprüche zur Seite zu stellen, in denen Jesus fordert, dass man seine Hand oder seinen Fuss abhaue, sein Auge wegwerfe, wenn sie Einem Aergerniss d. i. Anlass zur Sünde geben, weil es besser ist, verstümmelt in das Leben einzugehen, als im Besitze aller Gliedmassen in die Hölle zu kommen (Mc. 9, 43—48; vgl. Mt. 5, 29). Hinzugefügt ist diesen Aussprüchen mit begründender Beziehung das Bildwort von dem nothwendigen „Gesalzensein" Aller: „denn Jeder muss mit Feuer gesalzen werden. Gut ist das Salz; wenn aber das Salz unsalzig wird, womit wollt ihr ihm Würze geben? Habt in

[1]) Wenn man urtheilt, der bildliche Ausdruck „Kreuz" für Leiden könne Jesu nur proleptisch von dem Evangelisten in den Mund gelegt sein, da er so erst habe gebraucht sein können, nachdem Jesus selbst sein Kreuz getragen habe und am Kreuze gestorben sei, so geht man von der Voraussetzung aus, dass an unserer Stelle (u. Mc. 8, 34) das „Kreuz" eben den abgeschwächten „bildlichen" Sinn von Leiden im Allgemeinen haben müsse. Der Ausspruch Jesu bekommt seine volle Kraft aber erst, wenn das Wort „Kreuz" nicht im bildlichen, sondern im eigentlichen Sinne genommen ist; in diesem eigentlichen Sinne aber musste es Jesus dann gebrauchen, wenn er den Gedanken bezeichnen wollte, dass seine Jünger auch den gewaltsamen Verbrechertod nicht scheuen dürften.

euch selbst Salz!" (Mc. 9, 49 f.)[1]. In diesem Worte wird hervorgehoben, dass der schmerzliche Verzicht, den man vollziehen muss, ein von Allen zu übender und ein nie aufhörender sein muss. Denn das Salz ist als das beissende, ätzende Reinigungsmittel in Betracht gezogen, — ebenso wie das Feuer, dessen Wirkung wegen der Analogie, in der sie mit der Wirkung des Salzes steht, als „salzen" bezeichnet wird, so wie wir umgekehrt die Wirkung des Salzes wohl als „brennen" bezeichnen. Wer nicht stetig die schmerzende Reinigung an sich vollzieht, dass er alles abthut, was die Lauterkeit seiner Erfüllung des Willens Gottes beeinträchtigt, der verliert seine Kraft und seinen Werth.

Wie sollen wir diese scharfen Worte Jesu verstehen? Wie hat er sich ihre praktische Befolgung gedacht? Wir müssen zuerst feststellen, dass Jesus auch in jenen Logiaworten Lc. 14, 26. 27. 33, wo er die Trennung von den liebsten Angehörigen, die Uebernahme des äussersten Leidens und den Verzicht auf allen Besitz ganz allgemein, ohne hinzugefügte Bedingung, als nothwendig für alle seine Jünger bezeichnet, doch dieselbe Bedingung mitgedacht hat, welche in den angeführten Aufforderungen zur Abtrennung von Hand, Fuss und Auge (Mc. 9, 43 ff.) ausdrücklich bezeichnet ist: nämlich, dass die betreffenden Güter einen Anlass zur Sünde geben und nur unter Verletzung der im Reiche Gottes nothwendigen Aufgaben beibehalten werden könnten. Es verhält sich nun aber nach Jesu übriger Anschauungsweise nicht so, dass die Gemeinschaft mit den irdischen

[1]) Die Worte V. 49b: καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται halte ich mit Tischendorf und Westcott u. Hort für einen secundären Zusatz zum echten Texte, da sie bei ℵBLΔ fehlen, während D und mehrere Italahandschriften sie allein (πᾶσα γὰρ θυσία etc.) an Stelle der Worte πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται haben, so dass unser textus receptus, wie in so vielen anderen Fällen, sich als eine Combination der ursprünglichen Lesart mit einer occidentalischen Variante darstellt. — In den Logia ist am Schlusse des von dem nothwendigen Verzichte der Jünger Jesu handelnden Stückes ebenfalls ein Spruch von dem „Salze" überliefert, mit demselben Sinne wie unser Marcusspruch (Lc. 14, 34, vgl. Mt. 5, 13; s. Log. § 17 d. I, S. 124). Eine schriftstellerische Abhängigkeit zwischen diesen beiden Ueberlieferungen des Wortes Jesu brauchen wir aber nicht anzunehmen; vgl. I, S. 193 ff., speciell S. 201 f.

Familienangehörigen, die irdischen Güter und das irdische Leben als solche mit der im Reiche Gottes geforderten Gerechtigkeit unvereinbar sind und deshalb unter allen Umständen um des Reiches Gottes willen aufgeopfert werden müssen. Derselbe Jesus, welcher gegenüber den pharisäischen Schriftgelehrten unter Berufung auf die ursprünglichen Gottesgebote die Pflicht zur thätigen Erweisung der Kindesliebe gegen die alten Eltern eingeschärft (Mc. 7, 10 ff.) und die Pflicht zur treuen Aufrechterhaltung der ehelichen Gemeinschaft als eine unbedingte hingestellt hat (Mc. 10, 1—12; Mt. 5, 31 f.), kann nicht daneben gemeint und gelehrt haben, dass die Lösung aller Beziehungen zu den nächsten Familienangehörigen als solche einen Werth habe und um des Gottesreiches willen geboten sei. Derselbe, welcher seine Jünger gelehrt hat, den himmlischen Vater auch um das zugehörige Brot für die Erhaltung des irdischen Lebens zu bitten und auf seine Gewährung aller der irdischen Güter, deren sie bedürfen, vertrauensvoll zu rechnen (Lc. 11, 3; Mt. 6, 25 ff.), und welcher seinen Volksgenossen dadurch Anstoss gab, dass er die asketische Lebensweise, in welcher die Pharisäer und Johannes der Täufer mit ihren Jüngern eine besondere Erweisung der ernsten Frömmigkeit zu geben vermeinten, weder selbst befolgte noch von seinen Jüngern forderte (Mc. 2, 18 ff.; Mt. 11, 19), kann nicht zwischendurch gelehrt haben, dass die irdischen Güter und das irdische Leben als solche mit dem Gottesreiche unvereinbar wären und um desselben willen asketisch abgestossen werden müssten. Der von Jesus sonst geäusserten Anschauung von dem Verhältnisse der irdischen Güter und des irdischen Lebens zu dem Heile des Reiches Gottes und von dem Wesen der im irdischen Leben zu bewährenden Gerechtigkeit des Reiches Gottes entspricht vielmehr das Urtheil, dass das irdische Leben und die irdischen Güter auch im Dienste Gottes zu den Zwecken rechter Liebeserweisung bewahrt und benutzt werden können, weil man durch treue Anwendung der anvertrauten irdischen Güter sich der verheissenen himmlischen Güter würdig erweisen kann und soll (Mt. 25, 14 ff.; Lc. 16, 10—12), und dass ebenso die irdischen Gemeinschaften mit anderen Menschen zu dem Zwecke gesucht und aufrecht erhalten werden können, damit man in ihnen die

Liebe übe, durch welche man sich als ein rechtes Kind des himmlischen Vaters zu erweisen hat. Aber bei diesem Urtheil ist doch im Sinne Jesu die Anschauung nicht ausgeschlossen, sondern vorbehalten, dass alle Bewahrung und Benutzung des irdischen Lebens und der irdischen Güter nicht blos um ihrer selbst willen geschehen darf, sondern letztlich darauf abzielen muss, sie für die Gerechtigkeitsleistung im Reiche Gottes dienstbar zu machen und wieder aufzuopfern, und ebenso, dass alle Anknüpfung und Bewahrung der irdischen Gemeinschaftsbeziehungen nicht blos um ihrer selbst willen, um des irdischen Genusses willen, den sie gewähren, gesucht werden darf, sondern auf eine möglichst umfassende Pflichterfüllung im Reiche Gottes abzielen muss. Durch diese principielle Unterordnung der Bewahrung des irdischen Lebens, der irdischen Güter, der irdischen Gemeinschaftskreise unter den Zweck der rechten Gerechtigkeitsübung im Reiche Gottes ist nun aber bedingt, dass nicht nur das Bewahren des irdischen Lebens, der irdischen Güter und der irdischen Gemeinschaften im Einzelnen immer verknüpft sein muss mit den selbstlosen, aufopfernden Verzichten aller Art, welche durch die rechte Liebesgesinnung gegen die Menschen und die rechte demüthige Ergebung in Gottes Schickungen bedingt sind, sondern dass der Jünger Jesu, wo die Umstände es fordern, auch bereit sein muss, das Grösste und Liebste hinzugeben, sich von seinen nächsten Angehörigen zu trennen, all seinen irdischen Besitz daranzusetzen und auch sein irdisches Leben, eventuell in der qualvollsten Weise, aufzuopfern, um seine Pflicht im Reiche Gottes recht zu erfüllen. Dies hat Jesus in jenen Aussprüchen hervorheben wollen, die so kategorisch das Hassen der Familienglieder[1]), das Aufnehmen des Kreuzes

[1]) Der befremdliche Begriff des Hassens an der Stelle Lc. 14, 26, welchen Mt. (10, 37) abgeschwächt hat, kann nicht die Richtung des Willens und Wunsches auf die Schädigung des Anderen bedeuten, weil Jesus den Hass in diesem Sinne absolut verboten hat und weil auch die Sünde des Anderen oder der Hass, den man um des Reiches Gottes willen von ihm erfährt, nach der Anschauung Jesu durchaus nicht als Grund dazu betrachtet werden darf, ihm in feindseligem Sinne Schaden zuzufügen oder anzuwünschen. Sondern das Hassen kann hier

und die Hingabe des Lebens, den Verzicht auf allen Besitz, das Abhauen oder Ausreissen der wichtigsten Gliedmassen fordern.

Wir müssen, um diese Aussprüche recht zu würdigen, uns erstlich gegenwärtig halten, dass Jesus sie nicht gethan hat mit Bezug auf eine Zeitlage, wie die unsrige, wo seine Anschauungen und Forderungen eine weit verbreitete Anerkennung und Herrschaft in der Welt gewonnen haben und zum grossen Theil ein Besitz der allgemeinen Cultur geworden sind, wo deshalb auch nur ausnahmsweise Einer noch in die Lage kommt, um seiner christlichen Ueberzeugung und Pflichterfüllung willen besondere äussere Leiden und Opfer auf sich nehmen zu müssen, sondern mit Bezug auf eine Zeitlage, wo es galt, diese Anschau-

nur die Richtung des Willens auf die Trennung von dem Anderen bedeuten, als Gegentheil der natürlichen Liebe, welche sich auf die Herstellung oder Festhaltung der Gemeinschaft mit dem geliebten Menschen oder Gegenstande richtet. Man muss beachten, dass Jesus nach dem Zusammenhange nicht ein solches Verhalten seiner Jünger bezeichnen will, bei welchem sie Anderen Uebles zufügen, sondern ein solches, welches für sie selbst ein schmerzliches Opfer ist. Die Voraussetzung ist, dass Jeder mit seinen Familienangehörigen durch die stärkste natürliche Liebe verbunden ist und demgemäss in der Gemeinschaft mit ihnen einen Genuss für sich selbst findet. Um des Reiches Gottes willen aber muss er auf diesen Genuss verzichten können, indem er von seinen Familienangehörigen eine so völlige Trennung vorzunehmen bereit ist, wie sie sonst als das Verhalten des Hasses erscheint. Jesus begnügt sich nicht mit dem einfachen Begriffe der Trennung, sondern setzt den des Hasses ein, weil eine solche blos äussere Trennung, bei welcher der innere Wille und Wunsch doch noch an der Gemeinschaft festhielte, nicht ganz das wäre, was er von seinen Jüngern fordern muss (vgl. Lc. 9, 59–62); er will durch den Begriff des Hassens die Richtung des inneren Willens auf die Trennung möglichst deutlich bezeichnen. Dass Jesus, wenn er den Ausdruck aus diesem Grunde, zur charakteristischen Bezeichnung der innerlich gewollten Lossagung, wählte, von der Bedeutung des sündhaften, feindseligen Schädigenwollens, welche der Ausdruck sonst hat, absehen konnte, beweist seine analoge Verwendung der Begriffe des Vergewaltigens und Raubens an der Stelle Mt. 11, 12, wo diese Begriffe nur sofern sie das energische Zugreifen und sich Aneignen, nicht aber zugleich sofern sie die Unrechtmässigkeit dieses Zupackens bezeichnen, gebraucht sind (vgl. oben S. 368 f.).

ungen und Forderungen zuerst neu in die Menschheit einzuführen und in tiefgreifendem Gegensatz gegen herrschende Ueberlieferungen und festgewurzelte Vorurtheile und Gewohnheiten aufrecht zu erhalten und zu verbreiten. Ohne schweren Kampf konnte diese Einführung und Durchführung des Neuen nicht geschehen. In der klaren Voraussicht dieses nothwendigen Kampfes (Lc. 12, 49—53; Mt. 10, 34—36)[1], in welchem er selbst sein Leben einzusetzen bereit war, hat Jesus mit vollem Rechte geurtheilt, dass nur diejenigen zu seinen Jüngern geeignet wären, welche entschlossen seien, ebenso wie er um des Evangeliums willen Alles daranzusetzen und mit ihm auch an's Kreuz zu gehen. Wie es eine völlige Verleugnung des geschichtlichen Verständnisses wäre, wenn wir von den Worten Luthers: „nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib, lass fahren dahin!" sagen wollten, dass sie nur einen bildlichen Sinn haben könnten, weil sie ihrem eigentlichen Wortsinne nach doch zu schroff wären und in diesem eigentlichen Wortsinne auch auf die Vielen, von denen sie jetzt im Gottesdienste gesungen werden, keine berechtigte praktische Anwendung fänden, ebenso wäre es eine schwächliche, ungeschichtliche Missdeutung jener Worte Jesu, welche das Original zu diesen Lutherworten bilden, wenn wir urtheilen wollten, er könne sie nicht in ihrem vollen, eigentlichen Wortsinne gemeint haben. Wir müssen die Worte aus dem Bewusstsein der Kampfeszeit verstehen, in welcher solche grössten äusseren Opfer um des Evangeliums willen, welche in der Zeit des Friedens nach dem Siege nur noch als Möglichkeit und Ausnahme erscheinen, als Nothwendigkeit und Regel gelten müssen. Wir werden nun später noch sehen, dass Jesus wegen seiner Vorstellung von der verhältnissmässigen Kürze der irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes diese Periode des nothwendigen äussersten Kampfes für die Sache des Evangeliums nicht als Uebergang zu einer späteren langen Periode friedevollen, unangefochtenen Bestandes, sondern als die ganze irdische Folgezeit bis zu seiner Wiederkunft ausfüllend dachte. Eben deshalb aber war es ausgeschlossen, dass er etwa im Vorausblick auf künftige Generationen seiner Gemeinde die Verzichte,

[1]) Vgl. Log. § 17a. I, S. 122 f.

welche er von seinen Jüngern mit Bezug auf die zunächst bevorstehende Kampfeszeit forderte, doch nur als unter den aussergewöhnlichen Anfangsumständen nothwendig bezeichnet hätte.

Zweitens aber müssen wir auch hier wieder der Methode Jesu eingedenk sein, dass er seine allgemeinen Regeln und Forderungen an solchen Beispielen darzustellen sucht, welche den beabsichtigten Gedanken mit möglichster Deutlichkeit in möglichster Kürze hervortreten lassen [1]. Er wollte hier, wo es den Verzicht zu bezeichnen galt, den man als sein Jünger unbedingt zu leisten bereit sein müsse, weder die Forderung des Verzichtes auf die irdischen Güter blos im Allgemeinen aufstellen und dabei der Möglichkeit Raum lassen, dass man die äussersten Consequenzen dieser Forderung nicht durchschaue oder nicht ziehen zu brauchen meine, noch wollte er in casuistischer Weise die Anwendung der Regel auf alle möglichen besonderen Verhältnisse ausführen; sondern er wollte möglichst kurz und deutlich die ganze Tragweite seiner Forderung veranschaulichen und bezeichnete deshalb solche Opfer als nothwendig, welche für den Menschen auf Erden die grössten und schwersten sind. Auch wenn ihm die Möglichkeit ganz wohl bewusst war, dass unter bestimmten Verhältnissen die Genossen des Reiches Gottes die irdischen Güter und Gemeinschaften gerade bewahren und verwerthen müssten, um mit denselben ihre Gerechtigkeitsaufgaben im Reiche Gottes zu vollbringen, so konnte er doch da, wo er die Grösse des um des Reiches Gottes willen nothwendigen principiellen Verzichtes möglichst deutlich bezeichnen wollte, diese besonderen Verhältnisse ausser Betracht lassen. Denn die Regel des principiellen Verzichtes, dass man alle irdischen Güter dem Reiche Gottes unbedingt unterzuordnen hat und wegen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes auf das Erstreben und Bewahren dieser irdischen Güter um ihrer selbst willen verzichten muss, erleidet auch da, wo man die irdischen Güter und Gemeinschaften zu den Zwecken des Reiches Gottes äusserlich bewahrt und verwerthet, keine wirkliche Ausnahme; sie tritt unter diesen Umständen nur nicht so deutlich in Erscheinung wie da, wo man zu den Zwecken

[1]) Vgl. oben S. 96 ff.

des Reiches Gottes die irdischen Güter und Gemeinschaften äusserlich darangiebt.

Gemäss diesem Verständnisse der allgemeinen Verzichtforderungen Jesu müssen wir auch die Verzichtforderungen erklären, die er an einzelne Personen gerichtet hat. Er hat nach Mc. 10, 17 ff. von dem reichen Manne, welcher ihn nach den Bedingungen zur Erlangung des ewigen Lebens fragte, und welcher die alttestamentlichen Gottesgebote von Jugend auf in Acht gehalten zu haben erklärte, verlangt, dass er seinen ganzen Besitz verkaufe und den Armen gebe und ihm, Jesu, nachfolge. Die Logia (§ 6) berichten über einige Fälle, wo er solchen, die sich ihm anschliessen wollten oder sollten, zugemuthet hat, sich völlig von ihrer Heimath und ihren Angehörigen loszureissen (Lc. 9, 57 ff.). Er hat nicht nur dem Schriftgelehrten (vgl. Mt. 8, 19), der ihm während seines Umherwanderns antrug, er wolle ihm folgen, wohin sein Weg auch gehe [1]), geantwortet, dass er nicht habe, wo er sein Haupt hinlege, so hervorhebend, dass wer ihm folgen wolle, mit ihm auf jede feste Heimstätte verzichten müsse (Lc. 9, 58); sondern er hat zu dem Manne, den er selbst aufgefordert hatte, ihm zu folgen, der dann aber erst hatte fortgehen wollen, um seinen Vater zu bestatten, das Wort gesprochen: „lass die Todten ihre Todten begraben“, d. h. die im geistlichen Sinne Todten die zu ihnen gehörigen natürlich Gestorbenen; „du aber gehe fort und verkündige das Reich Gottes“ (V. 60). Und er hat dem Manne, der sich ihm zur Nachfolge anbot, aber vorher noch von den Leuten in seinem Hause Abschied nehmen wollte, geantwortet: „keiner, der seine Hand an den Pflug gelegt hat und rückwärts schaut, ist tauglich zum Reiche Gottes“, d. h.

[1]) Man darf, glaube ich, die Worte des Schriftgelehrten nicht so verstehen, dass derselbe in richtiger Voraussetzung des steten Wanderlebens Jesu ihm auf allen seinen Wanderungen, wohin dieselben auch führen möchten, folgen zu wollen meinte, so dass dann Jesus in seiner Antwort nur die Richtigkeit dieser Vorstellung über sein Wanderleben bestätigt hätte; sondern der Schriftgelehrte, der Jesum unterwegs trifft (Lc. 9, 57), erklärt, ihm bis an das Ziel seiner Wanderung folgen zu wollen, wo dasselbe auch sei; darauf aber sagt ihm Jesus, dass er kein solches Ziel habe, sondern ohne Heimstätte wandere.

so wenig man zum Pflügen taugt, wenn man sich mit seinen Blicken von der Stelle abwendet, wo man mit der Hand zu arbeiten hat, so wenig ist man zur Arbeit im Reiche Gottes tauglich, wenn man mit seinen Gedanken und Wünschen an dem hängen bleibt, was nicht zum Reiche Gottes gehört (V. 62). Wir haben in diesen Fällen unmittelbare Anwendungen der starken allgemeinen Verzichtforderungen, welche Jesus in dem Logiastücke Lc. 14, 26—33 ausgesprochen hat. Aber wir müssen uns doch hüten, aus diesen einzelnen Fällen, die uns gerade wegen ihres auffallenden Charakters überliefert sind, zu folgern, dass Jesus in allen Fällen diejenigen, welche sich ihm als Jünger anschliessen wollten, zu eben solcher Trennung von ihrem Besitze, von ihrer Heimath und von ihren Angehörigen aufgefordert hat. Wir müssen nicht nur berücksichtigen, dass Jesus diesen einzelnen Männern die besondere Aufgabe zugedacht zu haben scheint, ebenso wie er selbst und wie die Zwölfe ausbreitende Verkündiger des Reiches Gottes zu werden, eine Aufgabe, zu deren hingebender, vollständiger Ausübung es allerdings eines solchen Verzichtes auf irdischen Besitz und irdische Familiengemeinschaft bedurfte, wie Jesus selbst ihn sich auferlegte; sondern wir müssen namentlich auch bedenken, dass wir von den besonderen Verhältnissen, welche in jenen einzelnen Fällen nach dem Urtheile Jesu die Unverträglichkeit der Beibehaltung des eigenen Besitzes und der Rückkehr zu den heimischen Angehörigen bedingten, durchaus keine Kenntniss haben. Jesus hat ohne Zweifel guten Grund gehabt, wenn er die mit Staub und Asche bestreuten, wehklagenden Verwandten und Freunde in jenem Trauerhause als „Todte“ charakterisirte, in deren Mitte der zur Verkündigung der Heilsbotschaft vom Reiche Gottes Berufene nicht zurückkehren dürfe, und wenn er daneben eine Pflicht, welche der Sohn in der Bestattung des Vaters zu erfüllen hätte, als nicht vorliegend betrachtete; und er wird wohl gewusst haben, weshalb er das Abschiednehmenwollen jenes Anderen von seinen Hausgenossen nicht als eine Besiegelung seines Entschlusses, nunmehr sich völlig in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, beurtheilte, sondern vielmehr als Ausdruck eines solchen wehmüthigen und sehnsüchtigen inneren Hängenbleibens an dem alten Leben, welches mit dem freudigen

und energischen Entschlusse zur Vollziehung der Aufgaben des Reiches Gottes unvereinbar war.

Auch der Ausspruch Jesu über die freiwillige Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen ist aus derselben Grundanschauung zu verstehen. Als die Jünger Jesu äusserten, es sei in Anbetracht der Forderungen, welche er mit Bezug auf die Ehe stelle, nützlicher, nicht zu heirathen [1]), hat er geantwortet, dass dieses ihr Wort allerdings eine Wahrheit enthalte, wenn auch nicht Alle im Stande seien, den rechten Sinn desselben zu fassen. Es gebe Leute, die von der Geburt her Eunuchen wären; es gebe andere, die von den Menschen gewaltsam zu Eunuchen gemacht wären; es gebe aber auch solche, welche sich selbst zu Eunuchen machten um des Gottesreiches willen (Mt. 19, 11 f.). Jesus meint den freiwilligen Verzicht auf die Ehe, den er aber mit dem starken Ausdrucke der Selbstentmannung bezeichnet, nicht weil er an eine Verschneidung im eigentlichen Sinne denkt, sondern weil er nicht einen Verzicht blos auf die eheliche Gemeinschaft bezeichnen will, wobei die aussereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes oder das innere Verlangen nach ehelicher oder anderer Befriedigung des Geschlechtstriebes vorbehalten bliebe, sondern eine freiwillige Enthaltsamkeit so vollständiger Art, wie sie das natürliche Verhalten der Eunuchen ist. Jesus hat sich selbst als einen solchen „Eunuchen um des Reiches Gottes willen" gewusst, sofern er seinen eigenen Verzicht auf die Ehe als eine Pflicht erkannte, welche durch seine Berufsaufgabe im Reiche Gottes bedingt war. Aber dieselbe Enthaltsamkeit mit der gleichen Zweckbeziehung wird nach seinem Urtheil auch von anderen Gliedern des Reiches Gottes geübt. Die Vorsicht seiner Ausdrucksweise ist hier um so beachtenswerther, je mehr sie gegen die schroffe Form absticht, in der er sonst seine Verzichtforderungen stellt. Er bezeichnet die freiwillige Enthaltung von der Ehe nicht als eine Pflicht, weder als eine allgemeingültige, noch als eine für Einige geltende, sondern er stellt nur die Thatsache hin, dass es solche giebt, welche diese Enthaltung um des Reiches Gottes willen üben.

[1]) Ueber den wahrscheinlichen Anlass zu dieser Aeusserung der Jünger vgl. zu Log. § 50. I, S. 182 f.

Und er weiss auch, dass dieses Wort nicht von Allen in richtigem Sinne verstanden werden kann, gewiss nicht nur insofern, als ihnen diese Enthaltung als eine zu grosse und unmögliche Aufgabe um des Reiches Gottes willen erscheinen wird, sondern insofern, als sie den vollen Sinn und Umfang dieser Enthaltung, wenn sie im Reiche Gottes Berechtigung und Werth haben soll, nicht verstehen und auch die Bedingungen, unter denen allein diese Enthaltung als eine wirkliche Pflicht im Reiche Gottes gelten kann, nicht würdigen. Aber die Gefahr eines solchen Missverständnisses schliesst für Jesus nicht aus, dass er doch die Thatsache, wie sie richtig ist, ausspricht. Einigen hat Gott es verliehen, dass sie den rechten Sinn jener um des Reiches Gottes willen geschehenden Enthaltung zu fassen vermögen (V. 11). Für diese ist das Wort Jesu bestimmt, damit sie eine rechte Anwendung davon machen. „Wer es zu fassen vermag, fasse es“ (V. 12 b).

4. Weil zur Theilnahme am Reiche Gottes eine solche Hinwendung der Gesinnung auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes erforderlich ist, welche auf einer vollständigen Abkehr des Sinnes von der Sünde beruht und einen vollständigen Verzicht auf das Erstreben und Bewahren der irdischen Güter um ihrer selbst willen einschliesst, so weiss Jesus, dass nur Wenige seiner Botschaft vom Reiche Gottes gegenüber sich empfänglich erweisen und die geforderte Bedingung, um Glieder des Reiches Gottes zu werden, leisten. Die Menschen bleiben lieber bei ihrer gewohnten alten Lebensweise, weil ihnen dieselbe bequemer und gefälliger ist, als die neue Gerechtigkeit, welche das Reich Gottes fordert: „Niemand, der alten Wein getrunken hat, wünscht neuen; denn er sagt: der alte ist milde“ (Lc. 5, 39). Nur Wenige sind es, die den Weg durch die enge Pforte, die in das Leben führt, finden (Mt. 7, 14). „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt“ (Mt. 22, 14), d. h. von den Vielen, an welche die Aufforderung ergeht, in das göttliche Heilsreich einzutreten, werden nur Wenige von Gott als würdig der Theilnahme an diesem Heilsreiche anerkannt, nicht etwa weil die Aufforderung an die Vielen nicht ernstlich gemeint war und Gott willkürlich nur Einige auswählt, um ihnen sein Heil zu schenken, aber auch nicht, weil die wenigen Auserwählten sich durch eine

schon vorangegangene äquivalente Leistung das Heil rechtlich verdient haben, sondern weil sie allein sich jetzt entschliessen, die dem Willen Gottes entsprechende, zum Wesen des Reiches Gottes gehörige Beschaffenheit sich anzueignen (Mt. 22, 11 ff.). Durch die Analogie des vom Säemann ausgestreuten Samens, welcher nicht nur da, wo er auf den harten Weg fällt, sondern auch da, wo er auf steiniger Stelle nicht genug Boden zum Wurzelschlagen findet, und da, wo er unter die Dornen geräth, welche die aufwachsende Pflanze ersticken, keine Frucht erzeugt, trotzdem es in diesen letzteren Fällen zuerst den Anschein hat, als entwickele sich eine fruchttragende Pflanze, hat Jesus es erklärt, wie seine Verkündigung vom Reiche Gottes bei Menschen verschiedener Art erfolglos bleibt, nicht nur bei denen, welche sich von vornherein unempfänglich zeigen, sondern auch bei solchen, welche die Verkündigung zunächst anzunehmen und in sich wirksam werden zu lassen scheinen, welche sie aber doch nicht mit solchem Ernste und solcher Energie aufnehmen und befolgen, dass sie auch die Leiden um des Reiches Gottes willen zu ertragen und den Reizen der irdischen Güter Widerstand zu leisten vermögen (Mc. 4, 3—9; vgl. V. 13—20). Die Weisheit Gottes, d. h. die weise Ordnung, in welcher Gott sein verheissenes Heil verkündigen lässt und herbeiführt, wird nur von denen „gerechtfertigt", d. h. in ihrer Richtigkeit anerkannt, welche „Kinder der Weisheit" sind, d. h. in ihrem Wesen und Verhalten dem göttlichen Willen entsprechen, während sie denen verborgen bleibt, welche sich nicht in Gehorsam ihr fügen, sondern gemäss ihrem eigenen Belieben sie bemäkeln (Lc. 7, 35) [1]. Wie Jesus weiss, dass die den Gehorsam gegen Gott im Munde führenden und mit ihren äusserlichen Gerechtigkeitserweisungen vor den Menschen prunkenden Pharisäer in der Anerkennung Gottes und in der Erlangung seines Reiches zurückstehen hinter den groben Sündern, welche sich zur ernstlichen Sinnesänderung treiben lassen (Lc. 16, 15; 18, 9—14; Mt. 21, 28—32), so ur-

[1]) Vgl. den Zusammenhang dieses Ausspruches mit der vorangehenden Erörterung Jesu über das Verhalten des jüdischen Volkes zu dem Täufer und zu ihm selbst in dem Logiastücke Lc. 7, 29 ff.; vgl. Mt. 21, 28—32; 11, 16 ff. (Log. § 4c u. d. I, S. 76 ff.).

theilt er auch, dass den irdisch Weisen und Verständigen die Erkenntniss des im Reiche Gottes vorhandenen absoluten Heils- und Machtbesitzes verborgen bleibt, weil sie in der Befriedigung über ihre irdische Weisheit sich gegen diese höchste und werthvollste Erkenntniss unempfänglich verhalten, während dieselbe den Unmündigen offenbart wird (Lc. 10, 21). So erkennt er namentlich aber auch, dass der irdische Reichthum den Menschen schwer empfänglich macht für die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes, weil der Reiche sein Heil in seinen irdischen Schätzen zu suchen geneigt ist (Lc. 12, 16 ff.), weil er leicht wähnt, wegen seines Ansehens vor den Menschen auch vor Gott gross und genehm zu sein (Lc. 16, 19 ff.), und weil er sich deshalb nur schwer entschliesst, um des Reiches Gottes willen den nothwendigen principiellen Verzicht auf die irdischen Güter zu üben. „Wie schwer werden diejenigen, welche Besitzthümer haben, in das Reich Gottes hineinkommen!" sagt Jesus seinen Jüngern, als der reiche Mann von ihm ging, der ein Interesse für die Erlangung des ewigen Lebens und für die Erfüllung der Gebote Gottes bekundete und sich doch nicht entschliessen konnte, um des Reiches Gottes willen seinen irdischen Reichthum zu opfern (Mc. 10, 23). Und als seine Jünger sich über diese Worte verwundern, wiederholt er ihnen dieselben mit einer Verallgemeinerung und einer Verschärfung: „Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes hineinzukommen! Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr durchkommt, als dass ein Reicher in das Reich Gottes hineinkommt!" (V. 24 f.). Das allgemeine Urtheil, dass es schwer sei, in das Reich Gottes hineinzukommen, beweist, dass Jesus das, was er als Hinderniss dieses Hineinkommens in Betracht zieht, nicht nur bei Einzelnen, sondern in verschiedenem Masse bei Allen vorliegend weiss: Alle besitzen oder erstreben irdische Güter und finden eine Befriedigung in denselben; Alle müssen Verzicht auf diese Güter leisten, um in das Reich Gottes hineinzukommen, und Allen fällt dieser Verzicht schwer. Aber für den Reichen ist dieser Verzicht am Grössten und deshalb am Schwersten, ja ist derselbe, menschlich-natürlich betrachtet, unmöglich, weil für ihn, der im Besitze der grossen irdischen Güter ein grosses irdisches Wohlsein geniesst, der Verzicht auf diese Güter und

auf dieses Wohlsein eine so grosse Umwandlung bedeutet, wie sie mit menschlichem Vermögen und auf natürlichem Wege undenkbar ist.

5. „Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn Alles ist möglich bei Gott“: so lautet die Lösung, welche Jesus schliesslich der Schwierigkeit giebt, die er zuerst als eine unlösbare hingestellt hat (V. 27). Das Wunder, dessen Herstellung bei einer blos creatürlichen menschlichen Kraft als unmöglich erscheinen muss, dass sich ein Reicher freiwillig von seinen vielen irdischen Gütern trennt, kann Gott durch sein Allvermögen bewirken. Wie Jesus weiss, dass seine Jünger als Genossen des Reiches Gottes in den Anfechtungen und Leiden, die sie zu überwinden haben, auf den göttlichen Beistand zur Ergänzung ihrer schwachen creatürlichen Kräfte vertrauen und diese Hülfe im Gebete in Anspruch nehmen dürfen (Mc. 13, 11; 14, 38; vgl. Lc. 11, 4b), so urtheilt er auch, dass denen, die in das Reich Gottes hineintreten wollen, die Kraft Gottes zur Seite steht, damit sie die Bedingung dieses Eintritts leisten können. Also Keiner ist mit Nothwendigkeit durch die Schwäche seiner natürlichen Kräfte oder durch die Schwierigkeit der Verhältnisse, in denen er steht, vom Reiche Gottes ausgeschlossen; es wird den Verschiedenen verschieden schwer, den Eintritt zu gewinnen; aber auch wo die Schwierigkeit unübersteiglich erscheint, kann sie mit dem dargebotenen göttlichen Vermögen doch wunderbar bewältigt werden. Eben deshalb betrachtet ja Jesus auch den zu ihm kommenden Reichen nicht von vornherein als einen für das Reich Gottes Verlorenen; sondern er hofft, dass derselbe trotz seines Reichthums den Verzicht auf Alles zu leisten sich entschliesse.

Jesus giebt keine Andeutung einer Theorie darüber, wie er die kraftvolle Hülfe Gottes mit der eigenen Willensanstrengung und Verantwortlichkeit der Menschen vereinbar denkt, und wir müssen uns hüten, in unserer geschichtlichen Darstellung ihm eine solche Theorie unterzuschieben. Seine eigene persönliche Erfahrung gab ihm die unmittelbare Gewissheit, dass der gnadenvolle Besitz göttlicher Kraft und Offenbarung die volle Energie und Anspannung seines Willens zur Verwirklichung der von Gott geforderten Gerechtigkeit nicht aufhob, sondern vielmehr

forderte, und dass umgekehrt das Bewusstsein dieses energischen eigenen Trachtens nach der Erfüllung des Willens Gottes das Bewusstsein des Getragen- und Erfülltseins von einer wunderbaren Kraft Gottes und den frommen, demüthigen Dank für diesen göttlichen Gnadenbesitz nicht ausschloss, sondern vielmehr recht begründete. Auf Grund dieser persönlichen Erfahrung war es ihm aber auch mit Bezug auf alle Anderen gewiss, dass die ernste, energische Hinwendung des Willens auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes und der Besitz und die Wirksamkeit göttlicher Kräfte im Menschen zu einander nicht in Widerspruch ständen, sondern sich wechselseitig bedingten. Absolut fern lag ihm der Gedanke, dass Gott seine helfende Kraft willkürlich Einigen vorenthalten könnte, weil dieser Gedanke sich mit seiner Anschauung von Gott als dem durch zuvorkommende Liebe charakterisirten Vater nicht reimte. Die Vorstellung, dass das creatürliche Vermögen des Menschen nicht ausreiche, um unter allen aus den Gütern und den Uebeln der Welt entspringenden Versuchungen die von Gott geforderten Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes und des Verbleibens in ihm zu leisten, enthielt für ihn kein Motiv zum hoffnungslosen Verzichte gegenüber der besonderen Schwierigkeit dieser Bedingungen oder zur Entschuldigung derer, welche diese Schwierigkeit nicht überwanden, weil er wusste, dass die helfende Kraft Gottes für jeden bereit sei, der nur um diese Kraft bitten und sie anwenden wolle.

6. Der Anschauung Jesu aber, dass die Botschaft vom Heile des Reiches Gottes für alle bestimmt ist, die dieses Heiles bedürftig sind (Mt. 11, 28) und dass alle, denen diese Botschaft zu Theil wird, auch das Vermögen haben, die Bedingungen zum Eintritte in das Reich Gottes zu leisten, weil ihnen Gott selbst seine Kraft zu diesem Zwecke leiht, steht sein Urtheil gegenüber, dass denjenigen, welche sich der Botschaft vom Reiche Gottes gegenüber unempfänglich verhalten und die geforderten Bedingungen des Hineingelangens in dieses Heilsreich zu leisten ablehnen, weiterhin zur Strafe das Heil verschlossen wird. In den sprichwörtlichen Aussagen: „mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden und wird euch noch zugelegt werden; wer da hat, dem wird gegeben werden und

wer nicht hat, von dem wird genommen werden auch was er hat" (Mc. 4, 24 f.), findet Jesus Regeln bezeichnet, welche auf die gegenüber der Verkündigung vom Reiche Gottes erwiesene Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit Anwendung finden. Er meint nicht, dass das Heil des Reiches Gottes in rechtlicher Aequivalenz denen geboten werde, welche ein entsprechendes Verdienst aufzuweisen hätten, — denn dieser Sinn würde zu anderen deutlichen Aussagen in Widerspruch stehen, wo er gerade die Nothwendigkeit des vertrauensvollen kindlichen Annehmens und Ergreifens des Reiches und die Bereitschaft dieses Reiches auch für die bussfertigen Sünder betont. Wohl aber meint er, dass nur wer gegenüber der Verkündigung des Reiches Gottes die in rechter Sinnesänderung, in der entschlossenen Abkehr des Willens von der Sünde und von den irdischen Gütern und Hinwendung des Willens auf die Gerechtigkeit und das Heil des Reiches Gottes bestehende Empfänglichkeit bewährt, auch den Segen dieser Verkündigung erfährt und des Heiles des Reiches Gottes theilhaftig wird, nicht nur in einem seiner Leistung entsprechenden, sondern in einem sie weit überbietenden Masse; und dass andrerseits demjenigen, welcher jene Empfänglichkeit nicht bewährt, nicht nur kein Heil gegeben, sondern für die Zukunft auch die Möglichkeit zu Erlangung des Heiles vermindert oder ganz entzogen wird. Es geht denen, welche dem Rufe zum Reiche Gottes nicht gleich zu folgen sich entschliessen, weil sie sich von ihren weltlichen Interessen nicht abziehen lassen mögen, wie den zum Mahle geladenen Gästen, welche dann, wenn sie nicht zu der von dem Gastgeber angesagten Zeit kommen wollen, überhaupt vom Mahle ausgeschlossen werden und nicht darauf rechnen dürfen, ebenso gut auch nachträglich noch ihre Plätze bereit zu finden (Lc. 14, 16—24).

Gemäss dieser Anschauung urtheilt Jesus, dass denen, die sich unempfänglich zeigen, die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes weiterhin vorzuenthalten ist. Er warnt davor, das Heilige den Hunden zu geben und die Perlen vor die Säue zu werfen, d. h. den Schatz des Evangeliums vom Reiche Gottes denen darzubieten, welche gemäss ihrer unreinen Gesinnung ihn verkennen und verachten, weil man durch ein solches Preisgeben des Heiligen und Werthvollen an die Verächter nicht nur diesen

nichts nützt, sondern auch selbst eine schuldvolle und gefährliche Geringschätzung des Heiligen beweist (Mt. 7, 6). Er trägt seinen Jüngern bei ihrer Aussendung zur Verbreitung der Botschaft vom Reiche Gottes auf, dass sie da, wo man sie und ihre Predigt nicht aufnimmt, fortziehen und den Staub von ihren Füssen schütteln sollen als Zeichen der Aufhebung aller weiteren Gemeinschaft (Mc. 6, 11; Lc. 10, 10 f.). Er selbst hat den Bewohnern seiner Heimathstadt Nazareth, welche ihm wegen seines Aufgewachsenseins unter ihnen und wegen ihres guten Bekanntseins mit seinem früheren Stande und seiner Verwandtschaft missgünstig und missachtend begegneten, die Heilserweisungen, welche er Anderen brachte, nicht mitzutheilen vermocht (Mc. 6, 1—5), und sie auf das Beispiel des Elia und Elisa verwiesen, welche einst ihre wunderbare Hülfe nicht den vielen, ihnen nächststehenden Israeliten, sondern einzelnen vertrauensvollen Ausländern zu bringen hatten (Lc. 4, 23—27) [1]. Er hat den Sanhedristen in Jerusalem, welche sich selbst das Zeugniss ausstellten, dass sie über die göttliche oder nichtgöttliche Sendung eines Mannes, wie des Täufers, kein Urtheil besässen, eine Auskunft über die Art und Herkunft der Befugniss, in welcher er selbst die Tempelreinigung unternommen habe, versagt (Mc. 11, 27—33). Und so hat er auch das Urtheil gefällt, dass nach Gottes Bestimmung seine Lehrverkündigung denen vorenthalten bleibe, welche er im Gegensatze zu den Zwölfen und dem weiteren Kreise seiner Anhänger als „die draussen Stehenden“ charakterisirte (Mc. 4, 11 f.), wenn dieselben sich gleich, durch äusserliche Motive geleitet, um ihn drängten. Sein Lehren in Gleichnissen, welches für alle diejenigen, die sich das Geheimniss des Reiches Gottes mit empfänglichem Sinne hatten geben lassen (V. 11 a), ein Mittel zur Verständlichmachung dieses Geheimnisses war, welches aber gleichzeitig dazu gereichte, dass denen, welche sich der Predigt vom Reiche Gottes innerlich verschlossen, diese Predigt vorenthalten wurde, sofern es ihnen einen Anlass gab, über dem Hören auf die dem Gebiete des irdischen Lebens angehörigen Erzählungen die bezweckte Belehrung über das Reich Gottes zu überhören: es konnte Jesu

[1]) Vgl. den ursprünglichen Zusammenhang Log. § 34 b. I, S. 166 f.

als eine zur Verstockung führende Strafe für diese unempfänglichen „draussen Stehenden" erscheinen, als eine Erfüllung des prophetischen Gerichtswortes über die Unbussfertigen, dass sie „sehend sehen und nichts erblicken, hörend hören und nichts verstehen, auf dass sie sich nicht umwenden und ihnen vergeben werde" (Mc. 4, 11 f.; vgl. Jes. 6, 9 f.). Der Gedanke ist ganz ausgeschlossen, dass derselbe Jesus, welcher alle sich Abmühenden und Belasteten zu sich heranrief, um ihnen Erquickung zu bringen (Mt. 11, 28), welcher sich gesandt wusste, das Verlorene zu suchen und zu retten (Lc. 19, 10), welcher die Freude Gottes über die Sinnesänderung des Sünders predigte (Lc. 15, 8 ff.), und welcher mit wunderbarer Kunst seine Lehre so zu gestalten wusste, dass sie möglichst verständlich und eindrucksvoll für Alle wurde, doch Einige, die mit Verlangen nach dem Heile des Reiches Gottes und mit Aufmerken auf seine Predigt von diesem Reiche zu ihm gekommen wären, zurückgestossen, ihnen den Sinn seiner Heilsbotschaft geflissentlich verborgen und seine Lehre zu einer Geheimlehre nur für Eingeweihte bestimmt hätte. Wohl aber wird uns jenes hart erscheinende Strafwort Jesu verständlich in der späteren Periode seiner Wirksamkeit, wo er seine Heilsbotschaft bereits durch das ganze Land hatte erschallen lassen, wo Alle es wissen konnten, dass seine Lehre sich auf das Reich Gottes beziehe, auf das Heil, aber auch auf die nothwendige Gerechtigkeit dieses Reiches, und wo er es nun als seine Aufgabe erkannte, sich der weiteren Erziehung und Belehrung des Jüngerkreises zu widmen, der sich mit Vertrauen und Verlangen um ihn gesammelt hatte [1]). Diejenigen, welche er als „die draussen Stehenden" bezeichnete, waren nicht solche, die er selbst draussen stehen liess, trotzdem sie seine rechten Jünger zu werden suchten, sondern solche, die sich dadurch schuldvoll selbst zu draussen Stehenden gemacht hatten, dass sie sich nicht in aufrichtigem Heils- und Gerechtigkeitsverlangen seinem Jüngerkreise angeschlossen hatten. Mit Bezug auf diese schuldvoll Unempfänglichen konnte er es als ein von Gott verhängtes Strafgericht beurtheilen, wenn sie bei ihrem äusserlichen Hören auf seine Predigt doch den wahren Sinn derselben

[1]) Vgl. I, S. 33.

nicht verstanden, weil diese jetzt nicht weiter ihnen, sondern nur dem empfänglichen Jüngerkreise gewidmet wurde.

In demselben Sinne müssen wir es verstehen, wenn Jesus Gott dafür preist, dass er, während er sein Heil vor Weisen und Verständigen verborgen habe, es den Unmündigen offenbart habe (Mt. 11, 25; Lc. 10, 21)[1]. Es wäre gewiss ebenso verkehrt, wenn man in diesen Worten ausgedrückt finden wollte, dass Gott willkürlich sein Heil den Weisen verhüllte und den Unmündigen offenbarte, so dass jene Ersteren als solche nothwendig und schuldlos dem Verderben preisgegeben wären, wie wenn man umgekehrt den Gedanken ganz wegdeuten wollte, dass die Verhüllung vor den Einen und die Offenbarung an die Anderen auf einem Walten und Wirken Gottes beruhte. Es liegt Jesu hier im Zusammenhange garnicht daran, die Gründe oder Bedingungen der Heilserlangung vollständig zu bezeichnen; er will die Grösse des Gottesheiles rühmen, welches er selbst erkannt hat und welches er in seinem Evangelium Anderen, allen sich Abmühenden und Belasteten, mittheilt (Mt. 11, 27—30), und will Gott dafür danken, dass diese Heilsbotschaft gerade

[1]) Wenn es heisst: „ich preise dich, Vater — —, dass du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und es Unmündigen offenbart hast“, so ist formell jenes Verbergen vor den Weisen ebenso Gegenstand des Lobpreises Jesu, wie dieses Offenbaren an die Unmündigen. Dem Sinne nach aber stehen diese beiden coordinirten Gegenstände des Lobpreises einander doch nicht einfach gleich; sondern der Lobpreis bezieht sich eigentlich nur auf den zweiten bezeichneten Gegenstand, während der erstere einen solchen Umstand einführt, welcher die dankenswerthe Bedeutung des an der zweiten Stelle bezeichneten Gegenstandes hervorhebt. Der syntaktische Ausdruck ist also ebenso zu verstehen, wie z. B. an den Stellen Jes. 12, 1: „ich danke dir, Jahveh, dass du wider mich gezürnt hast (und) dein Zorn sich wendet und du mich tröstest“ (vgl. LXX, wo auch das verbindende *καί* ebenso steht, wie an unserer Stelle), oder Röm. 6, 17: „Gott sei Dank, dass ihr Knechte der Sünde waret, aber von Herzen gehorsam geworden seid u. s. w.“ Vgl. auch Mt. 18, 21. Wir müssen in diesen Fällen, um das logische Gedankenverhältniss richtig erkennen zu lassen, die Coordinirung aufheben, indem wir das, was formell als erster Gegenstand des Dankes hingestellt ist, in Form eines mit „nachdem“ beziehungsweise „während“ eingeleiteten abhängigen Satzes der Bezeichnung des eigentlichen Gegenstandes des Dankes unterordnen.

von Unmündigen, von Menschen geringer irdischer Bildung und Kenntniss, verstanden und anerkannt wird (Mt. 21, 16) [1]), während sie doch den irdisch Weisen und Verständigen fremd und unverständlich bleibt Durch den Charakter der Gebetsrede an Gott ist es bedingt, dass Jesus hier die Heilserkenntniss der Ungebildeten nicht insofern in Betracht zieht, als sie von diesen Menschen mit sittlichem Entschlusse angenommen worden ist, sondern insofern, als sie von Gott gemäss seinem Heilswillen ihnen mitgetheilt worden ist; hierdurch ist es aber wiederum bedingt, dass er auch die entgegenstehende Thatsache, das erfahrungsmässige Fernbleiben der irdisch Weisen und Verständigen, der auf ihre hohe Erkenntniss eingebildeten Schriftgelehrten und Pharisäer (vgl. Röm. 2, 17 ff.), von der Heilserkenntniss nicht insofern in Betracht zieht, als es Folge der Schuld dieser Weisen ist, sondern insofern, als es Folge eines göttlichen Verhängnisses über sie, eine von Gott gewirkte Verhüllung ist. Denn der Begriff einer solchen Verhüllung durch Gott hatte für Jesus allerdings eine Gültigkeit; nur betrachtet er dieselbe nicht als ein schuldloses Verhängniss, sondern als ein Strafverhängniss über diejenigen, welche ihrerseits kein Verlangen nach dem Heile und nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes trugen und deshalb die Botschaft von diesem Reiche unempfänglich missachteten. So war es auch für Jesus eine selbstverständliche Voraussetzung, dass die Weisen und Verständigen durch ihre schuldvolle Missachtung des Evangeliums, als dasselbe ihnen dargeboten war, sich die Verhüllung des Evangeliums durch Gott zugezogen hätten, weil dem, der nicht hat, genommen wird auch was er hat. Dadurch dass Jesus in diesem Zusammenhange der Gebetsrede keinen Anlass hatte, von diesem schuldvollen Verhalten der Weisen zu reden, ist nicht ausgeschlossen, dass er es doch gemäss seiner an anderen Stellen kundgegebenen Anschauungsweise vorausgesetzt hat.

Wir dürfen nun aber auch Jesu nicht die Vorstellung zuschreiben, dass Gott ohne jede Langmuth demjenigen, der nicht sogleich dem ersten Rufe des Evangeliums zu folgen sich entschliesse, für alle Zukunft definitiv die Möglichkeit, dieses

[1]) Vgl. Log. § 37 a. I, S. 169 f.

Evangelium zu erkennen und das in ihm gepredigte Heil zu ergreifen, entzöge. Wie das Urtheil Jesu, dass er selbst seine Heilsbotschaft denen vorenthalte, die sich ihm nicht mit vertrauensvoller Empfänglichkeit als seine Jünger anschliessen (Mc. 4, 11 f.), eine wichtige Ergänzung findet durch sein von Trauer erfülltes Wort an Jerusalem: „wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie eine Henne ihre Brut unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt!“ (Lc. 13, 34), so findet auch sein Gedanke, dass Gott den Zugang zu seinem Reiche denen verschliesse, die nicht sofort kommen wollen (Lc. 14, 16—24), eine wichtige Ergänzung durch die Gewissheit, dass Gott auch den Unbussfertigen noch eine Frist giebt, in der ihnen die Möglichkeit bleibt, sich umzuwenden und zu ihrem Heile seinem Willen zu folgen (Lc. 13, 6—9; vgl. 12, 57—59). Aber dieser Hinblick auf die Langmuth Gottes schliesst doch wieder für die Anschauung Jesu nicht die Vorstellung aus, dass die von Gott geschenkte Frist zur Sinnesänderung ihre Grenze hat und dass es andrerseits auch einen solchen Grad der schuldvollen Missachtung des göttlichen Heiles giebt, welchem ein definitives Gericht Gottes folgt. Denn so ist es zu verstehen, wenn Jesus urtheilt, dass die Lästerung des heiligen Geistes keine Vergebung in Ewigkeit finde, weil sie eine ewige Schuld bedeute (Mc. 3, 28 f.; Lc. 12, 10). Alle Sünden der Menschenkinder werden ihnen vergeben, sofern die Menschenkinder in ihrer Schwäche und ihrem Irrthum sich zur Sünde verführen lassen und sofern andrerseits Gott in seiner väterlichen Liebe bereit ist, die Reuigen trotz ihrer begangenen Sünde wieder bei sich aufzunehmen. Wer aber mit vollem Bewusstsein und Willen das ewige, göttliche Heil, den Geist Gottes, der das Princip des göttlichen, ewigen Heilslebens in den Menschen ist, fortstösst und missachtet, nicht weil er diesen göttlichen Geist in seinem Heilswerthe verkennt, sondern trotzdem er ihn in seinem vollen Heilswerthe erkennen könnte und müsste, der wird von Gott definitiv dem Gerichte anheimgegeben. Der Gedanke, dass auch für die geflissentlich dem göttlichen Heile Widerstrebenden eine unendliche Möglichkeit der Willensänderung und dadurch der Heilserlangung vorbehalten bleibe, war Jesu fremd. Wer bei der ihm vorliegenden Entscheidung zwischen irdischem Wohlsein

und ewigem Heilsleben nicht mit voller Entschlossenheit das ewige Leben des Reiches Gottes erwählt und das irdische Wohlsein aufopfert, der wird von dem ewigen Leben ausgeschlossen und verfällt dem vom Propheten (Jes. 66, 24) verkündigten ewigen Gerichtsverderben (Mc. 9, 43. 45. 47 f.).

7. Wir können also auf Grund der Matthäuslogia und des Marcusevangeliums die Anschauung Jesu über die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes folgendermassen kurz formuliren. Man erlangt die Theilnahme am Reiche Gottes, wenn man das Heil dieses Reiches vertrauensvoll annimmt und die Gerechtigkeit dieses Reiches ernstlich leisten will. Das Reich Gottes ist ein Gnadengeschenk, welches man sich nicht durch vorangehende entsprechende Leistung zu verdienen braucht, welches vielmehr auch für die Sünder bereit ist. Aber man erlangt es nicht, wenn man sich nicht vollständig innerlich abkehrt von allem, was diesem Reiche widerstrebt, und sich nicht mit Entschlossenheit in das Reich selbst hineinstellt, wenn man nicht das Heil dieses Reiches höher schätzt als alle Güter der Welt und nicht um der Gerechtigkeit dieses Reiches willen auch die grössten und schmerzlichsten Opfer bringt. Je mehr der Mensch seinen Sinn durch die irdischen Güter hat fesseln lassen, desto schwieriger wird es ihm, diese Bedingungen zu erfüllen. Unmöglich aber ist die Erfüllung Keinem, weil Gott dem Verlangenden seine wunderbar wirkende Kraft leiht. Wer sich aber nicht entschliesst, der an ihn ergehenden Aufforderung zum Eintritte in das Reich Gottes durch Leistung der nothwendigen Bedingungen zu folgen, dem wird zur Strafe die Möglichkeit dieses Eintrittes entzogen.

Die eigenthümliche Grösse und geschichtliche Bedeutung dieser Anschauung Jesu von den Bedingungen der Theilnahme am Reiche Gottes müssen wir darin finden, dass Jesus einerseits sich ganz freigehalten hat von der rechtlichen Betrachtungsweise, nach welcher jede Heilsverleihung seitens Gottes ein entsprechendes Verdienst seitens des Menschen voraussetzt, dass er vielmehr mit allem Nachdrucke die der Gewissheit des väterlichen Liebeswillens Gottes entsprechende Vorstellung von dem Gnadencharakter des Heiles des Reiches Gottes geäussert hat, dass er dabei aber andrerseits mit allergrösstem

Ernste den sittlichen Charakter des Reiches Gottes aufrecht erhalten und die Unmöglichkeit, ohne einen principiellen, mit ganzer Willenskraft zu leistenden Gehorsam gegen den Willen Gottes ein Glied des Reiches Gottes zu werden oder zu bleiben betont hat. In jenem Freisein Jesu von der rechtlichen Betrachtungsweise zeigt sich uns der ganze Abstand seiner religiösen Anschauung von derjenigen des pharisäischen Judenthums. Wenn wir nachmals den Apostel Paulus auf der gleichen Höhe dieser religiösen Anschauung stehen und sie in einer noch ausgebildeteren Theorie gegenüber den pharisäisch-judaistischen Ansprüchen vertheidigen sehen, so müssen wir wohl dessen eingedenk bleiben, dass doch Jesus der Meister und Paulus der Jünger war. Man stellt die Geschichte auf den Kopf, wenn man in dem Vorurtheil, dass Paulus der ursprüngliche Vertreter der Idee von dem Gnadencharakter des messianischen Heiles gewesen sei, die in unseren evangelischen Quellen überlieferten Aussprüche Jesu, welche diese Idee deutlich erkennen lassen, als „paulinisch" beurtheilt und ihre Herkunft von Jesus verdächtigt. Zu den wesentlichen Anstössen, welche Paulus zuerst am Christenthume nahm, wird gerade dieser Punkt mitgehört haben, dass Jesus als ein Verkündiger der Heilsbotschaft auch für die Zöllner und Sünder aufgetreten war und solche Vorstellungen über die Bedingungen der Theilnahme am Reiche Gottes geäussert hatte, die in einem principiellen Gegensatze zu dem pharisäischen Axiome standen, — während Paulus dann später, als er Jünger und Apostel Jesu geworden war, auch die ganze Tragweite dieses Evangeliums Jesu, wie er sie als gewesener Pharisäer würdigte, gegenüber der judaistischen Anschauung zu vertreten sich berufen wusste. Aber so wenig moralistisch-rechtlich, so ernst moralisch betrachtete Jesus das Verhältniss der Menschen zu Gott und die Bedingungen der göttlichen Heilserlangung. Durch diesen sittlichen Ernst war bei ihm eine solche einseitig übertreibende Hervorhebung der göttlichen Gnadenwirksamkeit ausgeschlossen, bei welcher die Erlangung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes deterministisch als auf einem allein von Gott gewirkten mechanischen Processe beruhend gedacht wäre. Für Jesus gab es keinen Widerspruch zwischen religiöser und sittlicher Betrachtungsweise, zwischen

frommer, dankbarer Anerkennung und Annahme des gnadenvollen Wirkens Gottes und energischer Anspannung des eigenen menschlichen Wollens und Thuns. Ihm war die innere Harmonie dieser beiden Betrachtungs- und Verhaltungsweisen und die Nothwendigkeit ihres Zusammenhangs gewährleistet durch seine Anschauung von der sittlichen Vaterart Gottes und durch sein eigenes Bewusstsein von der Identität eines wahrhaft frommen und eines wahrhaft sittlichen, eines von Gott gewirkten und eines mit eigener Energie dem Willen Gottes entsprechend gerichteten Denkens und Wollens.

8. Aus den Reden des vierten Evangeliums bezieht sich auf die Frage, worin die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes bestehen, vor Allem das Gespräch Jesu mit Nikodemus (3, 1—21). Jesus erklärt hier am Anfange, an den einzigen Stellen im vierten Evangelium, wo der Begriff des Reiches Gottes direct bezeichnet ist, eine von vorn anfangende, also völlig neue Geburt, und zwar eine Geburt aus dem Geiste Gottes, für unumgänglich nothwendig, damit man das Reich Gottes sehen (d. h. Erfahrung von ihm machen) und in dasselbe hineinkommen könne (V. 3 u. 5) [1]. Er will hervorheben, dass zum Wesen

[1] Ich wiederhole hier meine I, S. 261 ausgesprochene Vermuthung, dass in V. 5 die Bezeichnung des Wassers neben dem Geiste als Kraft zur Herstellung der nothwendigen Neugeburt nicht zur ursprünglichen Aufzeichnung der Rede gehört hat, sondern ein Zusatz des die johanneische Redequelle bearbeitenden Evangelisten ist, da in allen folgenden Worten, nur auf die Wirkung des Geistes zum Zwecke der Erzeugung des neuen Lebens Bezug genommen wird, während die in V. 5 bezeichnete Mitwirkung des Wassers unerklärt und beziehungslos im Zusammenhange bleibt. Von der Richtigkeit dieser Vermuthung ist aber meine oben gegebene Erklärung der ganzen Stelle nicht abhängig. Denn wenn die Bezeichnung des Wassers als mitwirkender Bedingung für die Neuzeugung doch aus dem ursprünglichen Bestande der Rede stammt, so müssen wir sie auf die innere, sittliche Reinigung deuten, deren Herstellung durch Gottes reinigende Kraft ebenso nothwendig zum Wesen des Reiches Gottes gehört, wie die Herstellung des ewigen, göttlichen Heilslebens, und mit dieser Wirkung des göttlichen Geistes unzertrennlich zusammenhängt. Wahrscheinlich aber hat der bearbeitende Evangelist den Begriff des Wassers in V. 5 im Sinne einer directen Bezugnahme auf die christliche Wassertaufe eingefügt.

des Reiches Gottes der Besitz eines göttlichen Lebensbestandes gehört, welcher als solcher schlechterdings nicht aus dem creatürlichen Lebensbestande heraus erzeugt und entwickelt werden kann, sondern durch unmittelbare Wirkungen Gottes, als Geist aus seinem Geiste, hergestellt werden muss (V. 6). Diese Aussagen Jesu haben aber keineswegs den Sinn, dass die Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes nur in der Erfahrung eigenthümlicher höherer Wirkungen Gottes, und nicht auch in einem sittlich-religiösen Willensverhalten der Menschen selbst liege. Denn die Fortsetzung des Gespräches führt Jesum gerade zu dem Gedanken weiter, auf den er von vornherein zur Beantwortung der Anrede des Nikodemus (V. 2) abgezielt hatte, dass er selbst von Gott gesandt sei, um der Vermittler des ewigen Lebens, d. i. eben des durch die Neugeburt aus dem Geiste Gottes zu erzeugenden und in göttlichem Geiste bestehenden Lebens, für die Menschen zu werden [1]; und hier bezeichnet er den Glauben an ihn, den von Gott zur Lebensverleihung gesandten Sohn, als die entscheidende Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens (V. 15—18) und betont er besonders die sittliche Art und Begründung dieses Glaubens (V. 19—21). Dieses als Bedingung der Heilserlangung hingestellte, sittlich begründete Glaubensverhalten steht offenbar in Analogie zu dem sittlich-religiösen Verhalten, welches nach den synoptischen Reden Jesu die Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes bildet. Der Gedanke aber, welchem Jesus dem Nikodemus gegenüber zuerst Ausdruck leiht, dass das zum Reiche Gottes gehörige Leben ein solches höheres, überweltliches Leben sei, welches der Mensch nicht aus sich selbst heraus erzeugen oder gewinnen könne, sondern zu welchem er aus dem Geiste Gottes neu geboren werden müsse, ist in Analogie zu stellen zu der in den synoptischen Reden Jesu bezeugten Anschauung, dass das ewige Leben des Reiches Gottes ein solches himmlisches Leben ist, welches durch die Kraft Gottes hergestellt wird und nicht die sinnliche Art des irdischen Lebens an sich trägt (Mc. 12, 24 f.). Die göttliche Art und Begründung des ewigen Lebens wird auch hier im Nikodemusgespräche im Gegensatze zu der

[1]) Vgl. über den Gedankenzusammenhang der Rede oben S. 191.

jüdisch-pharisäischen Vorstellung hervorgehoben, dass das Heilsleben im Reiche Gottes seinem eigentlichen Wesen nach eine Fortsetzung des irdisch-sinnlichen, creatürlichen Lebens sei, nur mit wunderbar gesteigertem irdischem Glücke. Nun drückt sich freilich die den johanneischen Reden Jesu eigenthümliche Vorstellung von der schon in der irdischen Gegenwart des Menschen beginnenden Begründung des ewigen Heilslebens auch in diesem Anfange des Nikodemusgespräches darin aus, dass die Neugeburt des Menschen aus dem Gottesgeiste zum überweltlichen Leben im Reiche Gottes nicht als eine in der Zukunft, sondern als eine schon in der Gegenwart nothwendige Erfahrung hingestellt wird. Dass diese johanneische Anschauung nicht in ausschliessendem Widerspruche zu der uns sonst bezeugten Anschauungsweise Jesu steht, habe ich früher schon auszuführen gesucht [1]). Hier ist nur zu bemerken, dass jedenfalls der Gedanke, das ewige Leben, der eigentliche Bestand des persönlichen Heilsbesitzes im Reiche Gottes, sei von überweltlicher, göttlicher Art und Herkunft und könne nicht von dem Menschen selbst hervorgebracht, sondern müsse von Gott verliehen werden, durchaus in Einklang mit der in den synoptischen Reden Jesu vorliegenden Anschauung steht und für die Frage, worin die subjectiven Bedingungen für die Erlangung dieses ewigen Lebens beim Menschen liegen, noch garkeine Antwort bietet.

Aber bei der Antwort auf diese Frage im weiteren Verlaufe des Nikodemusgespräches, wo der Glaube an den von Gott gesandten Sohn als Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens bezeichnet wird, tritt nun doch ein auch sonst in den Reden des vierten Evangeliums wiederkehrendes charakteristisches Merkmal der Auffassung von der Bedingung der Heilserlangung zu Tage, welches einen bedeutsamen Unterschied dieser johanneischen Auffassung von denjenigen synoptischen Gedanken, die wir bisher in Betracht gezogen haben, zu bezeichnen scheint. Das Glaubensverhalten des Menschen, welches als Bedingung der Heilserlangung hingestellt wird, soll sich unmittelbar auf den Messias richten. Diese persönliche Beziehung des Glaubens auf den Messias steht offenbar in Zusammenhang damit, dass

[1]) Vgl. oben S. 193 ff.

überhaupt in den Reden des vierten Evangeliums, welche ursprünglich, in der johanneischen Quelle, als Reden aus der Schlusszeit des Wirkens Jesu aufgezeichnet waren, an Stelle der Lehre Jesu vom Reiche Gottes im Allgemeinen die Bezeugung Jesu von seiner eigenen Messianität in den Vordergrund tritt. Aber wie die Vorstellung Jesu von seiner Messianität zu seiner allgemeinen Verkündignng vom Reiche Gottes nicht in Widerspruch steht, so ist auch der von ihm geforderte Glaube an seine messianische Person nur scheinbar von dem Verhalten verschieden, welches in den synoptischen Reden Jesu als allgemeine Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes gefordert wird. Hier ist nur noch nicht der richtige Ort, das Verhältniss dieser johanneischen zu jener synoptischen Forderung positiv und genau zu bestimmen. Wenn wir in unserem nächsten Hauptabschnitte die messianische Selbstbezeugung Jesu, wie er sie gerade auch nach den Matthäuslogia und dem Marcusevangelium gegeben hat, besprechen, werden wir am Schlusse auch das Verhalten zu erörtern haben, welches Jesus, sofern er sich als den Messias kundgab, von den anderen Menschen gegenüber seiner messianischen Person gefordert hat. Dort wird der richtige Ort sein, um festzustellen, inwieweit für die in den johanneischen Reden so stark hervortretende Forderung des Glaubens an Jesum auch in den synoptischen Reden Analogieen vorhanden sind; dort werden wir auch, wenn wir den genaueren Sinn dieses geforderten Glaubensverhaltens betrachten, ein abschliessendes Urtheil darüber gewinnen können, wie sich dieser Glaube an Jesum zu den in den synoptischen Reden geforderten allgemeinen Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes verhält.

9. Unter Vorbehalt dieser späteren Untersuchung aber haben wir hier jetzt folgenden Punkt in Betracht zu ziehen. In vielen johanneischen Aussprüchen Jesu begegnen uns Urtheile über die letzten Gründe, aus denen der Glaube an Jesum geleistet oder versagt wird. Diese Urtheile gehören nicht als Glieder oder Consequenzen zu der messianischen Selbstbezeugung Jesu, sondern sind Aeusserungen einer allgemeineren Anschauung von der Fähigkeit der Menschen zum sittlich-religiösen Verhalten und von der Bedingtheit ihres Verhaltens, durch höhere göttliche oder widergöttliche Einwirkungen. So stehen diese Ur-

theile in Analogie zu den vorher von uns besprochenen synoptischen Aeusserungen Jesu über die Gründe der Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit der Menschen gegenüber seiner Heilsbotschaft. Ob bei dieser Analogie auch eine wirkliche Uebereinstimmung der Anschauungen vorhanden ist, wollen wir erst untersuchen; nur die Thatsache, dass es sich im Allgemeinen hier um dasselbe Problem handelt, wie dort, bietet uns den Grund dafür, diese johanneischen Urtheile an dieser Stelle zu erörtern.

Wir können in den johanneischen Reden zwei Reihen von Urtheilen über die Gründe des gläubigen und des ungläubigen Verhaltens gegenüber dem von Gott zur Verleihung des ewigen Lebens an die Menschen gesandten Sohne unterscheiden. In der einen Reihe wird die sittliche Stellung des Menschen zu der von Gott geforderten Gerechtigkeit als Ursache jenes Glaubens beziehungsweise Unglaubens geltend gemacht. Hierher gehören zuerst die Worte am Schlusse der Nikodemusrede, in denen Jesus den Grund der befremdenden Thatsache bezeichnet, dass die Menschen „die Finsterniss mehr geliebt haben als das Licht" und durch diesen Unglauben sich selbst dem Gerichte übergeben haben (3, 18 f.): „denn ihre Werke waren böse; denn jeder, der das Schlechte thut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht überwiesen (d. h. in ihrer Schlechtigkeit erwiesen und verurtheilt) werden; wer aber das Rechte (τὴν ἀλήθειαν)[1] thut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar (d. h. in ihrer Rechtbeschaffenheit anerkannt) werden, weil sie in Gott gewirkt sind" (3, 20 f.). Der Sinn ist: weil die göttliche Heilsoffenbarung sich auf die wahre sittliche Rechtbeschaffenheit der Menschen richtet und ebenso das Bösehandeln deutlich als solches zur Erkenntniss bringt und verdammt, wie sie das Rechthandeln erkennen lehrt und zur Anerkennung bringt, so fühlen sich die unsittlich gerichteten Menschen abgestossen von ihr, die sittlich gerichteten aber hingezogen zu ihr. In dem Bestande der bösen Sinnesrichtung hat der Mensch einen natürlichen Trieb, der Heilsoffenbarung zu widerstreben, weil er die Schmach der in ihr liegenden Ver-

[1]) Vgl. oben S. 200 ff.

urtheilung seines Verhaltens und den Schmerz der von ihr geforderten Abkehr von diesem Verhalten zu vermeiden sucht, während umgekehrt der rechthandelnde Mensch wegen eben dieser seiner sittlichen Richtung das Interesse hat, sich der Heilsoffenbarung vertrauensvoll zuzuwenden, weil die Anerkennung des Rechtes und Werthes seines sittlichen Verhaltens, die er hier findet, ihm zur Freude und Befriedigung gereicht.

In demselben Sinne sagt Jesus einerseits an der Stelle 7, 7, dass ihn die Welt hasse, weil er über sie zeuge, dass ihre Werke böse sind, und andererseits an der Stelle 18, 37, dass, weil er zur Bezeugung des Rechten (der *ἀλήθεια*) in die Welt gekommen sei, jeder, der aus dem Rechten ist (d. h. der seiner Art nach zur sittlichen Rechtbeschaffenheit gehört), auf seine Stimme höre. Sodann kommen hier die Worte in Betracht, in denen Jesus die Erklärung dafür giebt, dass seine jüdischen Gegner trotz ihres Studiums der heiligen Schriften doch nicht gläubig zu ihm, dem durch eben diese Schriften beglaubigten Vermittler des ewigen Lebens, kommen wollen: „ich nehme nicht Ruhm von Menschen an, aber von euch habe ich erkannt, dass ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt; ich bin in dem Namen meines Vaters gekommen und ihr nehmet mich nicht an; wenn ein Anderer in seinem eigenen Namen kommt, den werdet ihr annehmen. Wie könnet ihr glauben, die ihr Ruhm von einander annehmet und den Ruhm von dem alleinigen Gott nicht suchet?" (5, 41—44). Seinem Bewusstsein, selbst nicht nach Menschenruhm zu streben, sondern in aufrichtiger Liebe zu Gott nur nach dem zu trachten, was Gott gefällt, und sein ganzes Wirken im Dienste und Auftrage Gottes zu üben, stellt er die Anklage gegenüber, dass die gegnerischen Juden nicht von dieser rechten Liebe zu Gott, sondern vom Trachten nach Menschenruhm erfüllt und geleitet sind; in dieser ihrer egoistischen Sinnesrichtung aber findet er den Grund dafür, dass sie ihn nicht gläubig anzuerkennen vermögen. Nicht weil er selbst nicht wahrhaft in göttlichem Auftrage wirkte oder weil sie die Wahrheit dieser seiner göttlichen Sendung nicht zu erkennen vermöchten, sondern nur weil sie statt von wahrem Interesse für Gott von Interesse für Menschenruhm beherrscht sind, wollen und können sie trotz

des offenbaren Zeugnisses, das die heiligen Schriften für die Wahrheit seiner göttlichen Sendung enthalten (V. 39. 45 ff.), nicht gläubig zu ihm kommen, während sie einen Anderen, der ohne göttlichen Auftrag käme, gern aufnehmen würden, vorausgesetzt natürlich, dass derselbe ihrem Trachten nach Menschenruhm entgegenkäme und Befriedigung verschaffte. In demselben Sinne und in unmittelbarer Fortsetzung dieses Gedankenganges [1]) sagt Jesus 7, 17: „wenn Jemand will den Willen Gottes thun, so wird er in Betreff meiner Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist oder ob ich von mir selbst aus rede". In der Richtung des Willens auf die Erfüllung des Willens Gottes sieht er die nothwendige Voraussetzung für ein Erkennen der göttlichen Art und Bedeutung seiner Lehre.

Endlich gehört in diese Reihe die Antwort Jesu an die Pharisäer, als sie auf seinen Ausspruch, dass er zum Gericht in die Welt gekommen sei, damit die nicht Sehenden sähen und die Sehenden blind würden (9, 39), ihn gefragt hatten, ob etwa auch sie blind seien (V. 40): „wenn ihr blind wäret, so hättet ihr nicht Sünde; wo ihr nun aber sagt: wir sehen, bleibt eure Sünde" (V. 41). Jesus braucht hier die Begriffe des Sehens und des Blindseins in doppeltem Sinne (ebenso wie in dem Ausspruche Mc. 8, 35 den Begriff „Seele" oder wie Lc. 9, 60 den Begriff „Todte"), und zwar beide Male in übertragenem Sinne, nämlich das eine Mal von dem Besitze oder dem Mangel natürlicher, irdischer Erkenntniss und Weisheit, das andere Mal von dem Besitze oder Mangel der zum messianischen Heile führenden Erkenntniss. Er hat in dem Ausspruche V. 39 sagen wollen, dass seine Berufswirksamkeit dazu gereiche, die Heilserkenntniss den irdisch Unwissenden zu erschliessen, den irdisch Wissenden aber zu verschliessen. Denn dieses Urtheil stützt sich auf seine Erfahrung, dass seine Heilsverkündigung bei ungebildeten Leuten Aufnahme findet, während die Hochgebildeten, speciell die pharisäischen Schriftgelehrten, diese höchste und werthvollste Erkenntniss verschmähen, weil sie sich in ihrer irdischen Bildung und Erkenntniss befriedigt fühlen. Von diesem erfahrungsmässigen Urtheile macht er nun Anwendung auf die ihn begleitenden Pharisäer, welche sich dagegen verwahren, dass auch sie mit zu solchen

[1]) Vgl. I, S. 230 f.

„Blinden“ gerechnet würden, denen es an rechter Erkenntniss mangelte: wenn sie zu den irdisch Erkenntnisslosen gehörten, dann würden sie der von ihm dargebotenen Heilserkenntniss zugänglich sein und nicht die Schuld der Verwerfung derselben auf sich laden; darin aber, dass sie zu den irdisch Erkennenden gehören und sich mit befriedigtem Bewusstsein auf diesen ihren Erkenntnissbesitz berufen, liegt der Grund dafür, dass sie in dem schuldvollen Zustande der Abweisung der rechten Heilserkenntniss verharren. Es ist sehr beachtenswerth, dass Jesus diesem Schlusssatz eine andere Gestalt giebt, als welche nach den vorangehenden Worten die nächstliegende wäre. Wir erwarten eigentlich die Anwendung des in V. 39 gegebenen allgemeinen Urtheils auf die fragenden Pharisäer in einfacher Fortsetzung der dortigen Paradoxie folgendermassen: „wenn ihr blind wäret, so würdet ihr keine Blindheit haben; wo ihr nun aber saget: wir sehen, bleibt eure Blindheit“, oder auch, mit einer die Paradoxie aufhebenden Deutung der doppelsinnig gebrauchten bildlichen Begriffe in den Nachsätzen, folgendermassen: „wenn ihr blind wäret, so würdet ihr zur Erkenntniss des ewigen Lebens gelangt sein; wo ihr nun aber saget: wir sehen, bleibt eure Verblendung über das ewige Leben“. Dass Jesus an Stelle dieser zunächst zu erwartenden Fortführung des Gedankens in den Nachsätzen den Begriff der Sünde eintreten lässt, welche den Fragenden fehlen würde, wenn sie blind wären, und welche jetzt bei ihrer Behauptung des Sehendseins ihnen bleibt, ist ein Beweis dafür, dass er geflissentlich hervorzuheben wünscht, das Blindbleiben mit Bezug auf die Heilserkenntniss sei nicht eine nothwendige, schuldlose Folge des Besitzes irdischer Erkenntniss, sondern sei eine Sünde, welche auf schuldvoller Bevorzugung der zu Ehre und Vortheil vor den Menschen führenden irdischen Erkenntniss vor der dargebotenen und deshalb an sich möglichen Erkenntniss des Heilswillens Gottes beruhe. Wir müssen also zur Erklärung des Eintretens dieses Begriffes der Sünde an der uns vorliegenden Stelle den Ausspruch Jesu in den Abschiedsreden heranziehen, wo er die Verfolgungen, welche seine Jünger um seines Namens willen erfahren werden, daraus herleitet, dass die Verfolger den nicht erkennen, der ihn gesandt hat (15, 21), und dann fort-

fährt: „wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde“ (V. 22). Zur Sünde wird das Nichterkennen Gottes und die darauf beruhende Feindschaft gegen den von Gott Gesandten und seine Jünger, sofern durch die Verkündigung Jesu die Möglichkeit zu der rechten Erkenntniss geboten war. Denn unter dieser Voraussetzung ist das Nichterkennen ein aus gottfeindlichen, selbstsüchtigen Motiven stammendes gewolltes.

Diese Reihe von Aussagen, in denen theils im Allgemeinen die Richtung des Willens auf das von Gott gewollte Rechte als Grund des Glaubens und die böse Willensrichtung als Grund des Unglaubens, theils speciell das Trachten nach Ruhm vor den Menschen und das befriedigte Festhalten an der eigenen irdischen Erkenntniss als Ursache des ungläubigen Nichterkennens des göttlichen Heiles hingestellt wird, erscheint uns im Munde Jesu unmittelbar verständlich, wenn wir die durch unsere anderen Quellen bezeugte Anschauungsweise Jesu zum Massstabe unseres Urtheils nehmen. Die Gegner, denen Jesus an den Stellen 5, 41 ff. und 9, 41 den Vorwurf macht, dass sie wegen ihres Mangels an Liebe zu Gott, wegen ihres Trachtens nach Menschenruhm und wegen ihres Stolzseins auf irdische Erkenntniss sich ungläubig verhielten, sind dieselben Lehrer und Leiter des jüdischen Volkes, denen er nach unseren anderen Quellen vorwirft, dass sie Gott mit den Lippen ehren, während ihre Gesinnung fern von ihm sei (Mc. 7, 6), dass sie die Gebote Gottes missachten, um ihre menschliche Ueberlieferung festzuhalten (Mc. 7, 8 ff.), dass sie alle ihre Werke thun, um von den Menschen angeschaut zu werden (Mt. 23, 5; Mc. 12, 38 f.), und mit Rücksicht auf welche er dort urtheilt, dass dem mit seinen Vorzügen vor Gott prahlenden Pharisäer die Anerkennung Gottes versagt bleibe, welche der schuldbewusste, reumüthige Zöllner finde (Lc. 18, 9 ff.), dass diejenigen, welche dem Willen Gottes zwar äusserlich zustimmen, ihn aber nicht ernstlich zu erfüllen bereit seien, in der Erlangung des Reiches Gottes hinter den Zöllnern und Huren zurückständen (Mt. 21, 28—32), und dass den Weisen und Verständigen die beseligende Erkenntniss des göttlichen Heiles verhüllt werde, die den Unmündigen offenbart

werde (Lc. 10, 21). Jene allgemeinen Urtheile aber, dass nur die sittlich gerichteten Menschen die Heilsverkündigung Jesu verstehen und annehmen können, während in der unsittlichen Willensrichtung der Grund des Unglaubens liege (Joh. 3, 20 f.; 7, 7. 17; 18, 37), stehen nur scheinbar in Widerspruch zu den in unseren anderen Quellen überlieferten Aeusserungen, in denen Jesus gerade die Abzweckung seiner Heilsbotschaft auf die Sünder betont (Mc. 2, 17; Lc. 19, 10) und bisherigen groben Sündern die Antheilnahme am Gnadenheile Gottes zuspricht (Mt. 21, 31; Lc. 7, 47 f.; 19, 9). Denn einerseits gilt in diesen synoptischen Aeusserungen die Voraussetzung und Forderung, dass die Sünder, um in das Reich Gottes einzutreten, eben aufhören, Sünder zu sein, indem sie dem Rufe zur Sinnesänderung folgen. Die Weisheit Gottes wird nur von den „Kindern der Weisheit", welche in ihrer Art und ihrem Verhalten der göttlichen Weisheit entsprechen und folgen, erkannt und gewürdigt (Lc. 7, 35), und die groben Sünder (V. 29; Mt. 21, 31) müssen durch Sinnesänderung und Gehorsam gegen die göttlichen Forderungen zu „Kindern der Weisheit" geworden sein, um zu jener Anerkennung der göttlichen Weisheit zu gelangen. Andrerseits ist in jenen johanneischen Urtheilen durchaus nicht gesagt, dass es irgend eines Masses bisher schon geleisteter Gerechtigkeit bedürfe, um die Heilsbotschaft zu verstehen und aufzunehmen, sondern nur, dass die gegenwärtig vorhandene sittliche oder unsittliche Willensrichtung die Empfänglichkeit für den Glauben oder das schuldvolle Beharren im Unglauben bedinge. Ob es dem Menschen möglich ist, wenn er bis dahin böse gehandelt hat, jetzt in Folge der Heilsoffenbarung seine Sinnesrichtung zu ändern und sich dem Rechthandeln zuzuwenden, ist eine besondere Frage, über welche hier keine Entscheidung ausgesprochen wird. Auch wenn diese Möglichkeit gilt, bleibt doch der allgemeine Gedanke jener johanneischen Aeusserungen zu Recht bestehen. Es hat sich ja ohne Zweifel in der geschichtlichen Wirklichkeit so verhalten, dass bei der grossen Masse wie bei den geistigen Leitern des jüdischen Volkes der eigentliche Grund des verkennenden, missachtenden, feindseligen Verhaltens gegenüber der Heilsbotschaft Jesu in einer Sinnesrichtung lag, welche Jesus als eine innerlich unsittliche und unfromme beurtheilen

musste, und dass eine wirkliche Empfänglichkeit für seine Verkündigung nur bei den Wenigen vorhanden war, welche von einem ernsten, innerlichen Trachten nach Erfüllung des Willens Gottes beseelt waren. Die einzelnen „verlorenen" Sünder, welche sich durch Jesus wiederfinden und zur Busse und zum Heile treiben liessen, werden im Verhältnisse zu dem grossen Ganzen des sich um Jesus sammelnden Jüngerkreises doch nur Ausnahmen dargestellt haben. Wir müssen aber auch bedenken, dass für Jesu Urtheil die mit ihrer äusserlichen Gerechtigkeit prunkenden Pharisäer innerlich dem Willen Gottes viel mehr entfremdet und entgegengesetzt und deshalb der Predigt Jesu vom Heile und der Gerechtigkeit Gottes viel schwerer zugänglich sein konnten, als jene bisher groben Sünder, die seinem Rufe zur Sinnesänderung und zum Heile Gehör zu schenken bereit waren.

10. Neben den bisher besprochenen Aussagen über die Ursachen des Glaubens und Unglaubens der Menschen läuft nun aber in den johanneischen Reden Jesu noch eine andere Reihe von Aeusserungen her, deren gemeinsames Merkmal ist, dass der Glaube oder der Unglaube als Folge der Zugehörigkeit der Menschen zu höheren Mächten oder ihrer Abhängigkeit von den Einwirkungen derselben bezeichnet wird, so dass er deshalb nicht sowohl als ein freies, verantwortliches Verhalten der Menschen, denn vielmehr als das nothwendige Product einer ursprünglich empfangenen Beschaffenheit oder erfahrener fremder Einwirkungen erscheint. Erstlich bezeichnet Jesus in der Rede von Cap. 6 die Gläubigen als eine Gabe, welche er von Gott empfange, und ihren Glauben als etwas, was Gott ihnen verleihe und was man ohne diese Begabung durch Gott nicht leisten könne. „Alles, was mir der Vater giebt, wird zu mir kommen" (V. 37). „Dies ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich von allem, was er mir gegeben hat, nichts verlieren soll" (V. 39). „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, zieht" (V. 44). „Es steht geschrieben in den Propheten: sie werden Alle von Gott gelehrt sein; jeder, welcher von dem Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir" (V. 45). „Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von dem Vater gegeben" (V. 65). Die in den

beiden ersten Stellen (V. 37 u. 39) vorliegende Beurtheilung der Gläubigen als einer Gabe Gottes kehrt wieder im Gebete Cap. 17: „Du hast ihm (dem Sohn) Vollmacht gegeben über alles Fleisch, damit er ihnen, allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe" (V. 2). „Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, welche du mir aus der Welt gegeben hast; dein waren sie und mir hast du sie gegeben" (V. 6; vgl. V. 9 u. 24). Zweitens urtheilt Jesus in der Wechselrede mit den ihm feindseligen Juden in Cap. 8, dass sie von unten, aus dieser Welt, aus dem Teufel stammten und deshalb ihm, der von oben, von Gott stamme, kein Verständniss und keinen Glauben entgegenbrächten. „Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt" (V. 23). „Ihr thut, was ihr von eurem Vater gehört habt" (V. 38). „Ihr thut die Werke eures Vaters" (V. 41). „Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und komme ich. — — Weshalb versteht ihr meine Redeweise nicht? weil ihr mein Wort (meine Gedankenmittheilung) nicht zu vernehmen vermögt" (V. 42 f.), d. h. ihr versteht meine ausgesprochenen Worte (λαλία) nicht, indem ihr die in geistigem, innerlichem Sinne gemeinten Worte immer wieder in blos natürlichem, äusserlichem Sinne missdeutet, weil ihr für den Gedanken meiner Worte, den Redeinhalt (λόγος), keine Verständnissfähigkeit habt. „Ihr stammt vom Vater: dem Teufel, und wollt die Gelüste eures Vaters vollbringen" (V. 44). „Wer aus Gott ist, vernimmt die Worte Gottes; deswegen vernehmet ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid" (V. 47). Verwandt sind diesen Aeusserungen die Worte in den Abschiedsreden Jesu, wo er mit Bezug auf seine Jünger ebenso eine Herkunft nicht aus der Welt, sondern aus Gott behauptet, wie mit Bezug auf sich selbst. „Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt auserlesen habe, deswegen hasst euch die Welt" (15, 19). „Die Welt hat Hass gegen sie gefasst, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin" (17, 14; vgl. V. 16).

Unleugbar machen diese Aussagen zunächst den Eindruck, als ob gemäss einer dualistischen Anschauungsweise, wie sie für

die grossen gnostischen Schulen des zweiten Jahrhunderts charakteristisch war, zwischen zwei Sorten von Menschen unterschieden wäre, welche wegen der verschiedenen Herkunft und Bedingtheit ihres Wesens sich mit Nothwendigkeit der göttlichen Heilsoffenbarung gegenüber verschieden verhielten: die Einen wären die nur aus den niederen Regionen, aus der sinnlichen Welt und aus dem Teufel als dem bösen Princip der geschaffenen Welt Stammenden, welche als solche nothwendig ungläubig blieben; die Anderen dagegen wären die trotz ihres Lebens in der geschöpflichen Welt doch nicht blos sinnlich-geschöpflichen, sondern mit einem höheren Geistesbesitze aus der himmlischen Welt, aus Gott, ausgerüsteten Wesen, welche als solche nothwendig dem himmlischen Heile zustrebten. Wir müssen aber untersuchen, ob dieser erste Eindruck sich auch dann als richtig erweist, wenn wir die aufgeführten Stellen nicht isolirt betrachten, sondern nach dem Sinne fragen, der ihnen durch ihren Zusammenhang zugewiesen wird, und nach den erkennbaren Motiven, welche die uns zuerst befremdlich entgegentretende Beurtheilung des Glaubens oder Unglaubens bedingt haben. Sofern wir aber die Möglichkeit, ob diese Aeusserungen, nicht zwar ihrer Form, wohl aber ihrem wesentlichen Sinne nach, geschichtlich von Jesus herrühren können, an ihrem Verhältniss zu der in unseren beiden anderen Hauptquellen überlieferten Anschauungsweise prüfen müssen, so erhellt für uns im Rückblick auf unsere frühere Zusammenstellung der synoptischen Aussagen Jesu über die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, dass es jedenfalls zu einem schiefen Urtheile führen würde, wenn wir diese johanneischen Aeusserungen mit solchen synoptischen in Contrast stellen wollten, in welchen die allgemeine Bestimmung der Heilsbotschaft Jesu für alle Bedürftigen hervorgehoben wird (z. B. Mt. 11, 28 ff.). Auch für diese synoptischen Heilandsrufe an alle Verlangenden fehlen in den johanneischen Reden die Parallelen nicht (z. B. 7, 37 f.). Mit den uns jetzt beschäftigenden johanneischen Stellen aber sind offenbar die anderen synoptischen in Vergleich zu stellen, an denen ebenfalls das empfängliche oder unempfängliche Verhalten der Menschen gegenüber der Heilsbotschaft auf höhere Einwirkungen zurückgeführt wird und an denen deshalb eben-

falls der Schein vorliegt, als ob nicht allen die Heilsbotschaft hörenden Menschen gleichmässig die Möglichkeit geboten wäre, dieser Botschaft zu folgen.

Zuerst ist hinsichtlich der Aeusserungen Joh. 6, 37 u. 39 festzustellen, dass der Grund, weshalb Jesus hier die Gläubigen als eine ihm selbst von Gott verliehene Gabe bezeichnet, darin liegt, dass er sein eigenes Verhalten gegenüber den gläubig zu ihm Kommenden, nämlich sein Aufnehmen ihrer aller und sein Sorgen, dass Keiner von ihnen verloren gehe, nachdrücklich als Pflichtverhalten beurtheilen will, welches er um Gottes willen üben muss. Er ist gekommen, nicht um seinen eigenen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat (V. 38); sofern nun die Gläubigen als solche ihm durch Gott zugewiesen sind, bilden sie einen Auftrag Gottes an ihn, den er auf's Treueste erfüllen muss. Dasselbe Motiv hat am Anfange des hohenpriesterlichen Gebetes (17, 2 u. 6) dieselbe Ausdrucksweise bedingt; denn auch hier liegt es Jesu daran, seine Thätigkeit an den Gläubigen als das Berufswerk zu beurtheilen, welches er von Gott angewiesen erhalten und jetzt vollendet hat. Im weiteren Verlaufe dieses Gebetes wiederholt er dann noch zweimal diese Beurtheilung seiner Jünger: einerseits beim Uebergang zu seiner Fürbitte für ihre Bewahrung bei der von ihm empfangenen Offenbarung (V. 9), weil ein verstärkendes Motiv für diese Fürbitte darin liegt, dass die Jünger zu Gott gehören und deshalb auf Gott angewiesen sind, und dass Jesus sie nicht von sich aus an sich herangezogen hat, sondern sie gerade von Gott für seine Offenbarung bekommen hat; andererseits am Schlusse bei dem Wunsche, dass die Jünger mit ihm in seinem himmlischen Herrlichkeitsleben vereint werden möchten (V. 24), weil der Gedanke, dass sie ein von Gott selbst ihm geschenkter Besitz sind, den Wunsch nach dauernder Bewahrung dieses Besitzes in seiner Gemeinschaft um so berechtigter und dringender erscheinen lässt. Allen diesen Stellen liegt die Absicht ganz fern, eine theoretische Erklärung über das Zustandekommen des Glaubens zu geben. Durch die fromme Beurtheilung der glaubenden Jünger als eines Eigenthums und einer Gabe Gottes soll nicht das freie Willensverhalten der Jünger bei der Gewinnung ihres Glaubens ausgeschlossen, sondern nur

ein Motiv für das Pflichtverhalten Jesu und das erbetene Verhalten Gottes gegenüber den Jüngern geltend gemacht werden. Diese fromme Beurtheilung war durchaus möglich, auch wenn vorausgesetzt war, dass der Glaube oder Unglaube eine That freier, sittlicher Willensentscheidung des Menschen sei. So wenig das Gegebensein der Jünger an Jesus bedeutet, dass dieselben unter solche zwingende Einwirkungen von ihm gestellt wären, gegen welche sie nicht auch in Unglauben Widerstand leisten könnten (vgl. den in's Verderben gerathenden „Sohn des Verderbens" 17, 12, der doch auch mit zu den von Gott an Jesus Gegebenen gehörte), so wenig ist durch die Begriffe der Zugehörigkeit der Jünger zu Gott und ihres Gegebenwerdens durch Gott etwas darüber ausgedrückt, ob und wieweit ihr freier Wille bei der Entstehung ihres Glaubens betheiligt war.

Anders verhält es sich mit den Aeusserungen 6, 44. 45. 65, wo das Gegebensein nicht der gläubigen Jünger an Jesum, sondern des Glaubens an die Jünger durch Gott und die Unmöglichkeit, ohne diese göttliche Verleihung den Glauben zu leisten, hervorgehoben wird. Denn hier liegt eine bestimmte Erklärung über das Zustandekommen des Glaubens vor. Aber es ist wohl zu beachten, dass nach dem Zusammenhange der Zweck dieser Erklärung nicht ist, die Unmöglichkeit des Glaubens für Einige, sondern vielmehr die Möglichkeit des so paradox und schwierig erscheinenden Glaubens für Alle festzustellen. Wo dem Anspruche Jesu, dass er der vom Himmel gesandte Vermittler des ewigen Lebens für alle Glaubenden sei (V. 35—40), die verständnisslose, unwillige Einrede der Juden gegenübertritt, wie er, dessen irdische Herkunft sie kennten, sich solchen himmlischen Ursprung beilegen könne (V. 41 f.), sagt Jesus, dass allerdings diesen seinen himmlischen Offenbarungscharakter nur der verstehen und anerkennen könne, der selbst eine analoge Offenbarung seitens Gottes empfangen und sich dadurch zu ihm, dem vollkommenen Offenbarungsträger, hingezogen fühle. Das negative Urtheil, dass Keiner zu ihm kommen könne, wenn ihn nicht der Vater hinziehe (V. 44), ist die Vorbereitung für das positive Urtheil, dass jeder, der vom Vater gehört und gelernt habe, zu ihm komme (V. 45), und in diesem Begriffe des Hörens und Lernens von Gott ist die menschliche Selbstthätigkeit mit-

bezeichnet, in welcher die Bedingung des Erfahrens jener göttlichen Offenbarung liegt. Jesus denkt nicht an eine mechanische Einwirkung Gottes auf die Menschen; er setzt voraus, dass die belehrende und erleuchtende innere Kundgebung des himmlischen Vaters für alle diejenigen, aber auch nur für diejenigen bereit ist, die auf seine Stimme hören und achten wollen. Darum aber hat der von Jesus als Antwort auf die verständnisslose, ungläubige Einrede der Juden gegebene Hinweis auf die Unmöglichkeit des Glaubens ohne ein Belehrtsein durch Gott nicht den Sinn einer resignirten Feststellung der Thatsache, dass die gegenwärtigen Juden sich mit Nothwendigkeit ungläubig verhielten, weil ihnen diese belehrende göttliche Einwirkung vorenthalten sei, sondern vielmehr den Sinn eines Vorwurfes gegen die Juden, dass sie deshalb ungläubig sind, weil sie sich nicht von Gott ziehen und belehren lassen, und den Sinn einer Anweisung über den Weg, auf dem allein sie zum Verständnisse und Glauben ihm gegenüber gelangen können. In demselben Sinne ist die Wiederaufnahme dieses Gedankens in V. 65 zu verstehen. Jesus will auch hier nicht die Unabhängigkeit des Glaubens von dem eigenen verantwortlichen Willen des Menschen hervorheben und so den Unglauben derer, die sich jetzt von ihm abwenden (V. 60 f. 64) als ein Verhängniss hinstellen, gegen welches weder sie noch er selbst etwas thun können; sondern er will sagen, dass der Glaube allerdings bei einer blos creatürlichen Beschaffenheit und Gesinnung des Menschen unmöglich und dass also der Unglaube Jener eine Folge ihres Ungöttlichseins sei. Es verhält sich aber mit der inneren Offenbarung Gottes, deren Besitz Jesus hier als nothwendige Vorbedingung des Glaubens an ihn bezeichnet, ebenso wie mit der in den heiligen Schriften vorhandenen Offenbarung Gottes, von welcher er 5, 37 sagt, dass sie für ihn zeuge und auf ihn hinweise. Wenn er dort den Unglauben der Juden ihm gegenüber als Beweis für die Thatsache hinstellt, dass sie von dieser Gottesoffenbarung in den heiligen Schriften noch nie etwas vernommen und in sich aufgenommen haben (V. 37 f.), so betrachtet er diese Thatsache auch nicht als Entschuldigungsgrund für die Ungläubigen, sondern als Anklagegrund gegen sie, weil er weiss, dass in der unsittlichen Willensrichtung die

letzte Ursache des Nichtverstehens der vorhandenen Offenbarung Gottes liegt (V. 41 ff.). Ebenso gilt für ihn an unseren Stellen die Voraussetzung, dass der Nichtbesitz der von Gott zu verleihenden inneren Offenbarung, welche allein den Glauben an den Heilsvermittler ermöglicht, nicht die Folge einer willkürlichen Versagung dieser Gabe durch Gott ist, sondern die Folge einer schuldvollen Unempfänglichkeit der Menschen.

Man verkennt diese Voraussetzung dann, wenn man unsere johanneischen Stellen aus Cap. 6 für sich allein in Betracht zieht, ohne die Ergänzung zu beachten, die ihnen durch andere Aeusserungen in den johanneischen Reden gegeben wird, nämlich durch alle jene vorher besprochenen Stellen, in denen die Bedingtheit des Unglaubens durch die unsittliche, gegen Gottes Gebote ungehorsame Willensrichtung der Menschen betont wird. Es gilt aber für die johanneischen Aussprüche Jesu gerade so wie für die synoptischen, dass es unzulässig ist, aus einzelnen, isolirt betrachteten Worten weitgehende Consequenzen zu ziehen, bevor man sich versichert hat, dass keine anderen Worte Jesu überliefert sind, deren Sinn zur Ergänzung und Erklärung jener dient. Man soll gewiss nicht Aeusserungen entgegengesetzten Inhalts künstlich in eine Ausgleichung bringen; wohl aber soll man dessen eingedenk bleiben, dass Jesus nicht wissenschaftlich, sondern populär geredet hat und dass er deshalb da, wo er im Zusammenhange einen besonderen Gesichtspunkt hervortreten zu lassen Anlass hatte, nicht zugleich alle anderen, für eine systematische Darstellung ergänzenden Gesichtspunkte ausdrücklich anzugeben brauchte, um sonst möglichen einseitigen und falschen Consequenzen aus seinen Worten vorzubeugen. Wir dürfen auch dem Jesus der johanneischen Reden keine complicirte psychologische Theorie darüber zuschreiben, wie sich die sittliche Bedingtheit des Glaubens zu der Bedingtheit desselben durch die göttlichen Einwirkungen verhalte. Auch für ihn war es eine unmittelbare, auf persönlicher Erfahrung beruhende Gewissheit, dass der Mensch alles Gute nur leisten kann, sofern Gott ihn dazu befähigt, dass aber diese Wirkungen Gottes nur derjenige erfährt, der selbst in sittlicher Anstrengung dem Willen Gottes zu entsprechen sucht. Von dem Rechthandeln, welches dem Menschen den Antrieb

giebt, gläubig sich der von Gott gegebenen Heilsoffenbarung zuzuwenden, urtheilt Jesus, dass es „in Gott gewirkt“ sei, so dass in eben dieser göttlichen Herkunft und Art desselben der Grund liege, weshalb es zu der weiteren Offenbarung Gottes hinführe (3, 21). Andrerseits sagt er bei dem Gleichnisse vom Weinstocke, dass der dem Weingärtner zu vergleichende himmlische Vater jeden nicht fruchtbringenden Reben wegnehme, jeden fruchtbringenden aber reinige, damit er noch mehr Frucht bringe (15, 2). Das ist nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens, den er unseren synoptischen Quellen zufolge durch die sprichwörtliche Regel bezeichnet hat, dass dem, der da hat, gegeben wird, und dem, der nicht hat, genommen wird, auch was er hat (Mc. 4, 25; Mt. 25, 29). Jede auf das Heil hinführende Wirkung Gottes am Menschen setzt wiederum ein empfängliches sittliches Verhalten des Menschen selbst voraus.

In specieller Analogie zu jenen Aussagen Joh. 6, 44 f. u. 65, in denen die Unmöglichkeit betont wird, ohne die belehrenden inneren Wirkungen Gottes zum heilbringenden Glauben zu gelangen, stehen aus unseren anderen Quellen die Aussagen, wo Jesus den Hinweis auf die unübersteigliche Schwierigkeit des Hineinkommens in das Reich Gottes mit dem Hinweis auf die Alles vermögende Kraft Gottes verbindet (Mc. 10, 23—27), und wo er seine Jünger angesichts der Versuchungen, die ihr treues Festhalten an dem Bekenntnisse zu ihm zu erschüttern drohen, auf den Beistand Gottes vertrauen und um diesen Beistand bitten lehrt (Mc. 13, 11; 14, 38). Der allgemeine Gedanke ist hier derselbe, wie an jenen johanneischen Stellen, dass nämlich, wo das creatürliche Vermögen des Menschen für sich allein nicht zureicht, um die Bedingung der Heilserlangung im messianischen Reiche zu leisten, Gott mit seiner Kraft das Unvermögen des Menschen ergänzen kann und will, sofern der Mensch nur die helfende Kraft Gottes anzunehmen bereit ist. Der Unterschied zwischen jenen johanneischen und diesen synoptischen Aussprüchen besteht darin, dass in jenen das Unvermögen der Menschen, ohne die inneren göttlichen Wirkungen die Heilsbedingungen zu leisten, als ein ganz allgemeines bezeichnet wird, während an den synoptischen Stellen den helfenden Wirkungen Gottes eine specielle Beziehung auf solche Lagen

gegeben wird, in welchen die Leistung der Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes besonders schwierig ist. Dieser Unterschied bedeutet aber keinen Gegensatz. Wenn Jesus bei seiner Lehrverkündigung gewöhnlich, ihrem praktischen Zwecke entsprechend, einfach das Vermögen des Menschen, die von Gott geforderten Bedingungen der Theilnahme an seinem Reiche zu leisten, voraussetzte und nur bei Berücksichtigung besonderer Schwierigkeiten auf die Nothwendigkeit und die Bereitschaft der Hülfe Gottes hinwies, so war dadurch nicht ausgeschlossen, dass er bei Gelegenheit, wenn sich ihm die allgemeine Schwierigkeit für die Menschen vergegenwärtigte, bei ihrem weltlichen Denken und Streben das von ihm verkündigte himmlische Heil zu verstehen und zu ergreifen, auch die allgemeine Unfähigkeit der Menschen betonte, ohne göttliche Erleuchtung und Kraft sich dem Heile zuzuwenden.

11. Wird nicht aber unsere Behauptung, dass auch nach der in den johanneischen Reden Jesu geltenden Anschauungsweise die Erfüllung der Glaubensbedingung zum Zwecke der Heilserlangung im letzten Grunde allen Menschen möglich sei und dass der Nichtbesitz der zu diesem Glauben erforderlichen göttlichen Wirkungen auf einer schuldvollen Unempfänglichkeit beruhe, widerlegt durch die Aeusserungen in Cap. 8, in denen das ungläubige Verhalten der Juden als eine Bewährung ihres Herstammens von unten, aus der Welt, aus dem Teufel beurtheilt wird, im Gegensatz zu dem Herstammen Jesu und seiner Jünger (15, 19; 17, 14. 16) nicht aus der Welt, sondern aus Gott? Wird nicht hier die ungläubige Feindschaft gegen die Heilsverkündigung Jesu doch als die nothwendige Folge einer principiellen Art und Beschaffenheit der ungläubigen Menschen, als die Folge nicht ihres eigenen schuldvollen Verhaltens, sondern ihres Verflochtenseins in den grossen metaphysischen Gegensatz zwischen dem himmlischen Gott und den die Welt beherrschenden Mächten der Finsterniss beurtheilt?

Wir dürfen uns hier durch den Gebrauch der Begriffe des Seins aus Jemandem oder aus Etwas und des Kindseins im Verhältniss zu einem Vater nicht irre führen lassen. Denn diese Begriffe sind in einem anderen, als dem uns geläufigen Sinne gebraucht, in einem nicht etwa von uns nur für diesen Fall

vorausgesetzten, sondern vielmehr durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch begründeten und, wie sonst im Neuen Testamente, so auch in den synoptischen Reden Jesu bezeugten Sinne. Sie sind Bezeichnung der Zugehörigkeit des Einen zu einem Anderen, zu einem persönlich oder sachlich vorgestellten Princip, in der sittlichen Sinnesart und Sinnesrichtung. Die Geistesverwandtschaft und sittliche Zugehörigkeit ist dabei aber nicht nothwendig als Folge des naturhaften Bedingtseins der Existenz des Einen durch den Anderen gedacht. Durch die Begriffe des Herstammens des Einen von dem Anderen und des Kindseins im Verhältniss zu ihm soll zunächst nur der thatsächliche Bestand der sittlichen Zugehörigkeit, und zwar als ein nicht nur vorübergehend auftretender, sondern dauernd herrschender, bezeichnet werden. Die Frage, wie diese thatsächliche Zugehörigkeit ursprünglich begründet ist, wird durch jene Begriffe nicht mit beantwortet. Wenn Jesus in der Rede Joh. 8 den ihm feindseligen Juden bestreitet, dass sie Kinder Abrahams seien, weil sie sonst die Werke Abrahams thun würden, während sie thatsächlich in ihrem tödtlichen Hasse gegen den von Gott gesandten Verkündiger des Rechten das Gegentheil des Verhaltens Abrahams üben (V. 39 f.), so will er nicht leugnen, dass sie ihre physische Herkunft von Abraham haben; wohl aber will er hervorheben, dass diese physische Herkunft, auf welche sie alles Gewicht legen und welche ihnen schon als eine Gewähr ihres rechten Verhältnisses zu Gott erscheint, doch nicht das massgebende Moment ist, welches sie zu Kindern Abrahams macht. Wer in seiner sittlichen Sinnesart und -richtung dem Abraham fremd und entgegengesetzt ist, hat eben hierdurch aufgehört ein Kind Abrahams zu sein und sich zum Kinde eines Anderen gemacht [1]). In Analogie zu dieser ausdrücklich gegebenen Erklärung, was eine rechte Kindeszugehörigkeit zu Abraham als Vater sei, müssen wir auch die der Abrahams-

[1]) Zu vergleichen ist, wie Paulus als „Kinder“ Abrahams nicht diejenigen beurtheilt, welche einfach physisch von ihm herstammen, sondern diejenigen, welche seine Zugehörigen und Verwandten sind hinsichtlich des Glaubens (Gal. 3, 7; Röm. 4, 11 ff.) oder hinsichtlich des Verheissungsbesitzes (Röm. 9, 7 f.).

kindschaft gegenübergestellte Teufelskindschaft und die dieser wieder correspondirende Gotteskindschaft verstehen. Jesus beurtheilt die ihm feindseligen, ungläubigen Juden einerseits und sich und seine Jünger andrerseits nicht nach ihrer physischen Art und Entstehung, sondern nach ihrer ethischen Richtung und Zugehörigkeit. Für diese Beurtheilungsweise gilt, dass der blosse Besitz eines von Gott geschaffenen irdischen Lebens und die blos physische Zugehörigkeit zu dem Volke der Offenbarung und Verheissung Gottes den Menschen noch nicht zu einem rechten Kinde Gottes macht, wie die Juden meinen, wenn sie Gott als Vater für sich in Anspruch nehmen (V. 41). Sondern wer ein dem Willen Gottes entgegengesetztes Verhalten übt, erweist sich eben dadurch als zugehörig blos zur Welt, als nicht theilhaftig des eigentlichen Wesens Gottes, als ein Kind des Teufels, welcher das Princip des widergöttlichen Bösen in der Welt ist. Umgekehrt aber gehören diejenigen, welche den Willen Gottes erfüllen, als Kinder zu Gott als ihrem Vater und sind nicht wirklich aus der Welt, ob sie gleich ihrem physischen Sein nach in der Welt entstanden sind und zu ihr gehören. Wir könnten für diese sittliche Auffassung des Kindesbegriffes gerade mit Bezug auf Gott als Vater keine treffendere Analogie geltend machen, als die durch die Matthäuslogia bezeugte Aufforderung Jesu an seine Hörer, Liebe auch gegen die Feinde und Verfolger zu üben, damit sie Söhne würden ihres Vaters im Himmel, der seine Sonne aufgehen lasse über Böse und Gute (Mt. 5, 45). Man wird zu einem Kinde Gottes, indem man das der Art und dem Willen Gottes entsprechende Verhalten übt. Während dann, wenn man von dem Vater- und Kindsein oder der Herstammung im natürlichen Sinne redet, es selbstverständlich ist, dass die Herstellung und der Fortbestand dieses Herkunfts- und Zugehörigkeitsverhältnisses unabhängig sind von dem freien Willen des Erzeugten, der bei der Herstellung nur ein passives Product ist und hinterher mit dem Bestande dieses Verhältnisses als mit einer gegebenen, unabänderlichen Thatsache zu rechnen hat, ist das Gleiche dann nicht selbstverständlich, wenn von dem Vater- und Kindesverhältnisse oder der Herstammung in jener ethischen Betrachtungsweise geredet wird. Da kann der Gedanke Gültigkeit haben, dass

man durch sein eigenes verantwortliches Verhalten sich zum Kinde eines bestimmten Vaters macht oder ein bestimmtes Kindesverhältniss verliert. Man darf hiergegen nicht einwenden, dass doch in unserer Rede Joh. 8 das böse, ungläubige Verhalten der Juden gegenüber Jesus gerade als Folge ihrer Herstammung vom Teufel statt von Gott, nicht aber als Ursache dieser Zugehörigkeit hingestellt werde: „wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben" (V. 42); „wer aus Gott ist, vernimmt die Worte Gottes; deswegen vernehmet ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid" (V. 47). Denn in diesen Worten handelt es sich ja speciell um die Ursache des verständnisslosen, ungläubigen, feindseligen Verhaltens der Juden gegen Jesus, den von Gott gesandten Träger der Heilsoffenbarung. Jesus will aussprechen, dass dieses ihr Verhalten gegen ihn nicht ein vereinzeltes, zufälliges und irrthümliches ist, welches sich gegen ihn als eine einzelne menschliche Person richtet, sondern dass es seinen Grund in einer allgemeinen, principiellen Sinnesrichtung hat, welche eine gegen Gott gerichtete, böse, satanische ist. Aber bei diesem Urtheil bleibt die Frage ganz dahingestellt, worin die Ursache dieser allgemeinen bösen Sinnesrichtung liegt, und es wäre der vorwurfsvollen, anklagenden Tendenz der Rede durchaus zuwider, wenn man Jesu die Voraussetzung unterschöbe, dass die ungläubigen Juden schuldlos durch eine ursprüngliche Naturanlage dieser bösen Sinnesrichtung unterworfen wären.

Ebenso ist es zu erklären, wenn Jesus 10, 25 ff. mit Bezug auf die Juden, die ihn zu einer offenen Erklärung über seine Messianität auffordern und die er auf das in seinen Werken liegende Zeugniss verweist, das Urtheil fällt: „ihr glaubet mir nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört; meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir". Nur wenn man diese Worte aus ihrem Zusammenhange herausreisst und die sonst in den johanneischen Reden vorliegenden ergänzenden und erklärenden Aussprüche unbeachtet lässt, kann man die Folgerung ziehen, dass Jesus einen Theil der Menschen von Anfang an als seine Schafe betrachte, welche als solche gläubig würden, während bei den anderen der Unglaube eine nothwendige Folge ihrer unabänderlichen Nichtzugehörigkeit zu

seinen Schafen sei. Jesus meint, und zwar in voller Uebereinstimmung mit seiner aus den synoptischen Quellen zu erhebenden Anschauungsweise, dass nur diejenigen, welche sich ihm als Jünger anschliessen, eine solche Beurtheilung seines Wirkens gewinnen, durch welche sie zur gläubigen Anerkennung seiner messianischen Heilsbedeutung geführt werden. Man kann nicht zuerst die Erkenntniss seiner Messianität erlangen, um dann hinterher erst sein Jünger zu werden; sondern man muss zuerst sein Jünger werden, muss sich zuerst von ihm belehren lassen über die rechte Art des Heiles Gottes und der von Gott geforderten Gerechtigkeit, um dann zu verstehen, dass in seinem Wirken schon die offenbare Bezeugung seiner Messianität gegeben ist. Wie Jesus nach der Marcusquelle in einem fortgeschrittenen Stadium seiner Wirksamkeit hat aussprechen können, dass seine Belehrung über das Reich Gottes nur für seine Jünger bestimmt und verständlich sei, während sie den „draussen Stehenden" verhüllt bleiben solle (Mc. 4, 11 f.), so hat er hier urtheilen können, dass das Hören und Verstehen seiner Stimme, d. h. nach dem Zusammenhange: das Verstehen seines bisher schon gegebenen Zeugnisses über seine Messianität, nur seinen Schafen, d. i. seinen Jüngern möglich sei. Aber es ist mit Bezug auf diese johanneische Aussage ebenso unberechtigt, wie mit Bezug auf jenes Marcuswort, wenn man den Gedanken unterlegt, dass jene „draussen Stehenden" beziehungsweise nicht zu den Schafen Jesu Gehörenden schuldlos durch ein ursprüngliches Verhängniss von dem Jüngerkreise Jesu und von der Möglichkeit des Verstehens seiner Worte ganz im Allgemeinen ausgeschlossen wären. Wenn man im Sinne der johanneischen Reden Jesu die Frage beantworten will, worin der letzte Grund liegt, weshalb Jene nicht zu den „Schafen" Jesu gehören, muss man im Anschlusse an 3, 19 f. sagen: weil ihre Werke böse waren und sie die in der Heilsoffenbarung Jesu gegebene Rüge über diese ihre Werke scheuten und hassten.

Wir wollen endlich aber auch fragen, wie jene johanneischen Worte, in denen der Unglaube der Juden gegenüber Jesus als eine Folge ihrer Teufelskindschaft beurtheilt wird, sich zu den synoptischen Aussagen verhalten, in denen der Unglaube als Folge einer von Gott selbst oder nach dem Willen Gottes

von Jesus vollzogenen Verhüllung hingestellt wird (Lc. 10, 21; Mc. 4, 11 f.). Dem äusseren Anscheine nach liegt hier ja eine grosse Verschiedenheit vor; wer aber das Verhältniss in Betracht zieht, in welchem auch sonst nach der alt- und neutestamentlichen Anschauungsweise die Wirkungen des Teufels zu dem Wollen und Wirken Gottes stehen, wo dieselben Versuchungen ebenso auf Gott wie auf den Teufel zurückgeführt werden können, wird sich hüten, aus dem Anscheine des Widerspruches in unserem Falle einen wirklichen Gegensatz der Anschauung zu folgern. Dasselbe ungläubige Verhalten kann von Jesus das eine Mal als Bewährung der Teufelskindschaft hingestellt werden, sofern er es hinsichtlich seiner principiell bösen, gottfeindlichen Art in Betracht zieht, und kann ein anderes Mal von ihm als Folge einer von Gott gewollten und gewirkten Verhüllung beurtheilt werden, sofern er die Erschwerung der Möglichkeit des Glaubens und die Verhärtung im Unglauben als ein Strafverhängniss Gottes über die schuldvoll Unempfänglichen betrachtet. Durch die Bezugnahme auf den Teufel als auf das persönliche Princip des bösen, gottfeindlichen Thuns der Menschen seit Anfang der Menschengeschichte (Joh. 8, 44) wird die Anschauungsweise der johanneischen Reden Jesu nicht dualistischer, als die der synoptischen Reden Jesu. Denn auch in diesen letzteren fehlen solche Aussprüche nicht, die der populären jüdischen Vorstellung entsprechend den Schein des dualistischen Bestehens eines von Gott getrennten teuflischen Reiches erwecken (Mc. 3, 23 ff.). Aber das Wichtige ist, dass Jesus daneben in den johanneischen Reden ebenso wie in den synoptischen eine solche Vorstellung von dem väterlichen Liebeswillen und der Macht Gottes ausspricht, gemäss welcher er selbst und alle, die sich ihm als seine Jünger und Genossen des Reiches Gottes anschliessen wollen, unbedingt auf die vollkommene, durch keinerlei dämonische Mächte zu beeinträchtigende himmlische Heilserlangung vertrauen können [1]).

Wenn wir die Aussagen der johanneischen Reden Jesu, in denen die letzten Gründe des gläubigen und ungläubigen Verhaltens besprochen werden, in ihrer Gesammtheit in Betracht

[1]) Vgl. oben S. 122 ff. 233 f. 252.

ziehen und nicht nur einzelne dieser Aussagen herausgreifen und zu weiteren Folgerungen verwerthen, so werden wir zu dem Schlussurtheile geführt, dass die johanneische Lehre Jesu auch an diesem Punkte nicht in Widerspruch steht zu der synoptischen. Jesus hat auch hier von der auf seiner Gottesanschauung und auf seiner persönlichen Erfahrung beruhenden Gewissheit aus geurtheilt, dass die Bedingtheit des religiösen Lebens durch Gott und die sittliche Anspannung des Willens zum Dienste Gottes sich einander nicht ausschliessen, sondern vielmehr fordern und ergänzen. Gerade weil die volle innere Vereinbarkeit zwischen der religiösen und der sittlichen Betrachtungsweise ihm als selbstverständliche Voraussetzung galt, konnte er im einzelnen Falle, wenn er die eine Betrachtungsweise zum Ausdruck kommen liess, sich so völlig unbekümmert darum zeigen, dass auch die andere gewahrt bleibe.

Vierter Abschnitt.

Das Zeugniss Jesu von seiner Messianität.

Cap. 1. Die Person des Messias.

1. Der Messias sollte nach der jüdischen Erwartung der von Gott gesandte Vermittler zur Aufrichtung und Leitung des Heilsreiches der Endzeit sein. Je nach der Besonderheit, in welcher man die Art dieses Reiches vorstellte, musste man auch die besondere Art des Messias vorstellen, damit er der Aufgabe, welche ihm seinem Begriffe nach zukam, richtig entsprechend erschien. So steht auch die Vorstellung, welche Jesus von dem Wesen seiner eigenen messianischen Person gehabt und geäussert hat, in unlöslicher innerer Wechselbeziehung zu seiner Vorstellung von dem Wesen des Reiches Gottes. Er hat an sich selbst, an seiner eigenen inneren Erfahrung gelernt, was die Art des wahren Reiches Gottes sei, und hat auch Anderen sich selbst als das Beispiel hingestellt, an welchem sie die Art dieses Reiches lernen sollten. Andrerseits hat er in seinem Bewusstsein, selbst der Art des Reiches Gottes vollkommen entsprechend zu sein, die sichere Grundlage seiner Gewissheit gehabt, der Messias zu sein, und hat er ebenso seine Lehre von dem allgemeinen Wesen des Reiches Gottes als das rechte Mittel betrachtet, um Andere zu dem Urtheile hinzuleiten, dass er als der vollkommene Repräsentant dieses Reiches der Messias desselben sein müsse.

Jesus hat, wie wir früher bereits besprochen haben, sich erst am Ende seiner Wirksamkeit öffentlich als Messias anerkennen

lassen (Mc. 10, 46 — 11, 10) und selbst bekannt (Mc. 14, 61 f.). Aber er hat schon seit seiner Taufe das Bewusstsein seiner Messianität in sich getragen, welches er in den der Taufe unmittelbar folgenden Versuchungen sich zu einem festen Besitze erkämpft hat. Nur aus der Stetigkeit dieses Bewusstseins ist uns die wunderbare Sicherheit und Einheitlichkeit seiner Urtheile und Lehren über das Reich Gottes verständlich. Und wenn er auch während der Hauptzeit seiner Wirksamkeit die directe Bezeichnung als Messias geflissentlich vermieden und ihre öffentliche Anwendung auch seinen Jüngern untersagt hat, als sie ihn zum ersten Male als Messias anerkannten (Mc. 8, 31), so ist hierdurch doch nicht ausgeschlossen, dass seine gelegentlichen Aussagen über sich selbst von Anfang seiner Wirksamkeit an von dem Bewusstsein seiner Messianität getragen waren und ihrer sachlichen Bedeutung nach für den, welcher die Art des von ihm verkündigten Reiches Gottes verstand, auch seinen Anspruch kundgaben, der Messias dieses Reiches zu sein. Indem wir diese Selbstbeurtheilung Jesu jetzt genauer betrachten wollen, müssen wir seine Aussagen über seine messianische Person seinen Urtheilen über seine messianische Aufgabe und Heilsbedeutung für die Menschen voranstellen. Denn er hat nicht erst aus der Erkenntniss seiner messianischen Berufsaufgabe erschlossen, dass seiner Person besondere Vorzüge eigen seien und er in einem eigenthümlichen persönlichen Verhältnisse zu Gott stehe; sondern er hat umgekehrt in dem Bewusstsein eines eigenthümlichen persönlichen Verhältnisses zu Gott die feste Grundlage für die Erkenntniss seiner messianischen Berufsaufgabe gehabt. Das Bewusstsein des besonderen persönlichen Vorzuges, den er in seiner besonderen Gemeinschaft mit Gott besass, gab ihm erst die Gewissheit sowohl der Fähigkeit als auch der Verpflichtung, die messianische Berufsaufgabe zum Heile der anderen Menschen zu übernehmen und durchzuführen.

2. Jesus wusste, dass Gott sein Vater sei [1]). Wir würden aus dem von uns einzuhaltenden Wege, auf welchem wir den Anschauungen Jesu auf Grund seiner eigenen, in den Matthäus-

[1]) Vgl. die oben S. 145 angeführten Stellen.

logia und im Marcusevangelium überlieferten Aussagen nachzugehen suchen, ganz heraustreten, wenn wir dem Vater- und Sohnesverhältnisse, welches Jesus zwischen Gott und sich selbst bestehend dachte, eine principiell andere Art beilegten, als dem Vater- und Sohnesverhältnisse, welches nach seiner Lehre zwischen Gott und den Gliedern des Reiches Gottes besteht. Wenn Jesus in seinen Gebeten Gott ebenso Vater nannte, wie er seine Jünger lehrte, Gott mit diesem Namen anzurufen, und wenn er bei seinem Lehren abwechselnd von seinem Vater und von ihrem Vater oder von dem Vater im Allgemeinen sprach, so musste er dadurch bei seinen Hörern die Vorstellung erzeugen, welche wir als die seiner Absicht entsprechende zu betrachten haben, dass er in einem Sohnesverhältnisse solcher Art zu Gott stehe, wie es auch für alle seine Jünger Bestand haben solle, d. i. dass er der Gegenstand der väterlichen, heilverleihenden Liebe Gottes sei und hinwiederum selbst ein Verhalten kindlich liebenden Vertrauens und Gehorsams Gott gegenüber bewähre. Wir würden uns aber ebenfalls von unserer geschichtlichen Quellengrundlage entfernen, wenn wir in der Besorgniss vor dogmatischen Consequenzen übersehen wollten, dass Jesus, nicht häufig zwar, wohl aber bei gegebener Veranlassung, sich doch auch im Unterschiede von allen Anderen als „den Sohn Gottes“ in bevorzugtem Sinne bezeichnet hat. Nach den Logia hat er, als seine Jünger, erfreut über ihre Machterfolge auch gegenüber den Dämonen, von ihrer Sendreise zurückgekehrt waren und er ihnen den Besitz einer unbeschränkten Gewalt über alle feindseligen, schädlichen Mächte und die sichere Anwartschaft auf das zukünftige, himmlische Heilsleben zugesprochen hatte (Lc. 10, 17—20), Gott gepriesen für die Verleihung dieser Heilsoffenbarung an die Unmündigen (V. 21) und dann hinzugefügt: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater und Niemand erkennt, was der Sohn ist, ausgenommen der Vater, und was der Vater ist, ausgenommen der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“ (V. 22; vgl. Mt. 11, 27)[2]). Durch den Zu-

[1]) Vgl. Log. § 9 a u. b. I, S. 90 ff. Die Worte Lc. 10, 22: *τίς ἐστιν ὁ υἱός* und *τίς ἐστιν ὁ πατήρ* müssen wir übersetzen: „was (nicht: wer) der Sohn ist“ und: „was der Vater ist“, weil es sich nicht darum

sammenhang ist es klar, dass er sich selbst als „den Sohn“ meint, welcher ebenso vollkommen und allein von Gott in seinem Wesen erkannt und verstanden wird, wie er seinerseits den Vater in einzigartiger Weise in seinem Wesen erkennt. Dieses volle, einzigartige wechselseitige Erkennen ist bei dem Vater und dem Sohne nicht zufällig, sondern steht in nothwendigem Zusammenhange mit ihrem Vater- und Sohnsein; denn die Liebe, welche sie als Vater und Sohn mit einander verbindet, giebt ihnen ein solches Verständniss für einander, wie es Andere, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, nicht haben können. Das auf dieser Liebe beruhende Erkennen ist auch nicht als ein blos theoretisches gedacht, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, als die Voraussetzung eines weiteren Liebesverhaltens. Weil der Vater als solcher den Sohn vollkommen erkennt, so theilt er ihm alles mit, was er als zum Heile und zur Erquickung des Sohnes gehörig erkennt; und weil der Sohn als solcher den Vater vollkommen erkennt, so versteht er auch vollkommen den Liebes- und Heilswillen des Vaters und folgt ihm in aufrichtiger, vertrauensvoller Ergebung (Mt. 11, 28 ff.). Marcus überliefert, in der Zukunftsrede Cap. 13, dass Jesus mit Bezug auf den Zeitpunkt des Eintritts der Heilsvollendung nach der schweren Anfechtungszeit seiner Jünger geäussert habe: „von jenem Tage oder der Stunde weiss Keiner, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater“ (V. 32). Es ist

handelt, wer unter vielen Anderen der Sohn bezw. der Vater ist, sondern welches Wesen oder welche Bedeutung der Sohn bezw. der Vater hat. Vgl. Mc. 4, 41; 8, 27 u. 29; Joh. 1, 19 u. 22, wo überall sich die Fragen nicht darauf richten, die Person als solche festzustellen (ob es Jesus ist, oder Johannes, oder irgend ein bekannter oder unbekannter Anderer), sondern das Wesen und die Bedeutung der Person festzustellen (ob es ein Prophet ist, oder der Träger einer sonstigen besonderen Stellung und Begabung). Der Grieche gebraucht in diesen Fällen nicht das Neutrum, sondern das Masculinum des Fragepronomens, weil jenes der Frage den Sinn geben würde, in welche allgemeine Kategorie von Gegenständen oder Stoffen der Betreffende hineingehöre, während das Masculinum hervorhebt, dass es das Wesen oder die Stellung einer Person ist, wonach man fragt. Der Sinn von Lc. 10, 22 ist also in der etwas anderen Formulirung Mt. 11, 27 ganz richtig wiedergegeben.

ausser Zweifel, dass Jesus auch hier unter „dem Sohne“ sich selbst meint und dass er bei dem Sohnesbegriffe die Beziehung auf Gott als Vater denkt. Der Sohn aber kommt auch hier insofern in Betracht, als er seinem Begriffe nach mit dem Vater durch eine engste Gemeinschaft des Mittheilens und Verstehens verbunden ist, so dass es deshalb am Ersten zu erwarten wäre, dass er auch von den Absichten des Vaters über den Zeitpunkt der Heilsvollendung Kenntniss hätte. Denn nur so ergiebt sich eine rechte Steigerung des Gedankens, wenn Jesus von der Ausschliessung des Wissens der Engel im Himmel um diesen Zeitpunkt zu der Ausschliessung des Wissens auch des Sohnes fortschreitet. Ferner ist an das Gleichniss von den pflichtvergessenen Weingärtnern zu erinnern (Mc. 12, 1 ff.), die sich zuerst an den von dem Weinbergsherrn gesandten Knechten, dann auch an seinem „einzigen geliebten Sohne“ vergreifen (V. 6). Hier liegt keine directe Selbstbezeichnung Jesu vor. Aber durch den offenbaren Anschluss des Gleichnisses an Jes. 5, 1 ff., wo das Haus Israel dem von Gott sorgsam angebauten, aber unfruchtbar bleibenden Weinberge verglichen ist, und durch die Worte, welche Jesus seinem Gleichnisse noch anfügt (V. 10 f.), ist es klar, dass er dem Gleichnisse eine Anwendung auf die ihrer Pflicht gegen Gott vergessenden Leiter des jüdischen Volkes gegeben haben will und dass er den Erzählungszug von der Sendung des Sohnes noch nach der Sendung der Knechte in das Gleichniss deshalb einfügt, weil er sich selbst im Verhältnisse eines solchen „einzigen geliebten Sohnes“ zu Gott stehend weiss und seiner Verwerfung durch die Hierarchen einen analogen Schuldwerth beilegen will, wie jenem im Gleichnisse erzählten rebellischen Verfahren der Weinbergsbauer gegen den einzigen Sohn des Weinbergsbesitzers. Endlich hat Jesus die feierliche Frage des Hohenpriesters bei der Verhandlung vor dem Sanhedrin, ob er der Messias, „der Sohn des Hochgelobten“, sei, bejaht (Mc. 14, 61 f.).

Wir dürfen nun aber im Hinblick auf diese Stellen, wo Jesus sich als „den Sohn Gottes“ bezeichnet und sich durch diesen Titel eine Stellung zu Gott zuweist, welche er allein vor Anderen einnehme, doch nicht gleich folgern, dass hier das Sohnesverhältniss zu Gott in ganz anderer Art und mit anderer

Begründung vorgestellt sein müsse, als da, wo Jesus von dem Sohnesverhältnisse aller Glieder des Reiches Gottes zu Gott redet. Vielmehr weisen die angeführten Stellen, besonders die Logiastelle Lc. 10, 22, deutlich darauf hin, dass das Sohnesverhältniss auch hier als das Verhältniss der zwischen Vater und Sohn bestehenden Liebesgemeinschaft in Betracht gezogen ist. Darin, dass Gott den Menschen eine frei zuvorkommende, nicht durch rechtliche Gesichtspunkte beschränkte Liebe erweist, wie ein Vater seinen Kindern, liegt der Grund, weshalb Jesus Gott als den Vater ganz im Allgemeinen betrachtet, und darin, dass die Glieder des Reiches Gottes dem Willen Gottes mit liebendem Gehorsam und Vertrauen folgen und der ethischen Art Gottes gleichen, liegt der Grund, weshalb Jesus sie als Söhne Gottes betrachtet. So hat er nun sich selbst als „den Sohn Gottes" *κατ᾽ ἐξοχήν* beurtheilt, weil er dieses Verhältniss wechselseitigen Liebesverhaltens zwischen Gott sich und in einzigartiger Vollendung bestehend wusste. Einerseits wusste er sich erfüllt von einer Kraft, die nicht aus dieser Welt stammte, sondern die Gott in väterlicher Liebe aus seinem göttlichen Wesen ihm mitgetheilt hatte. Als den Träger des heiligen Geistes, dessen Verleihung durch Gott zum Zwecke seines messianischen Berufes ihm bei seiner Taufe vor das Geistesauge getreten war (Mc. 1, 10), fühlte er sich, wenn er seine Predigt von dem Eintritte der Heilszeit ergehen liess (Lc. 4, 18—21) und wenn er das unheilvolle Wirken der Dämonen mit höherer Macht bekämpfte und besiegte (Mc. 3, 27; Mt. 12, 28; Lc. 11, 20) [1]. So konnte er die pharisäischen Schriftgelehrten, welche seine Dämonenaustreibungen für ein selbst dämonisches Wirken erklärten, darauf hinweisen, dass sich eine solche Lästerung nicht gegen ihn, den Menschen, sondern gegen den in ihm wirkenden heiligen Geist Gottes richte (Mc. 3, 29; Lc. 12, 10) [2]. Er wusste, dass ihm der Vater Alles übergeben hatte (Lc. 10, 22; Mt. 11, 27), d. h. nach dem Zusammenhange: dass ihm Gott ein siegreiches Vermögen über alle feindlichen, schädlichen Mächte verliehen hatte, nicht zwar insofern, als er äusserlich unbelästigt von den Mühen

[1]) Vgl. Log. § 12b. I, S. 101.

[2]) Vgl. Log. § 14c. I, S. 114 f.

und Leiden des irdischen Lebens geblieben wäre, wohl aber insofern, als er durch alle irdischen Lasten und Anfechtungen keine Beeinträchtigung seiner wahren, himmlischen Heilserlangung erfahren und auch unter allem irdischem Joche durch Ergebung in den Willen Gottes erquickende Ruhe geniessen konnte (Lc. 10, 18—20; Mt. 11, 28—30)[1]. Andrerseits wusste er auch, dass er in vollkommenem Sohnesgehorsam die Forderungen Gottes erfüllte und in seinem eigenen Liebesverhalten dem Verhalten Gottes glich. Wenn wir nun seines Wortes gedenken, dass die Menschen eine der Liebe Gottes gleichartige Liebe üben sollen, damit sie S ö h n e d e s h i m m l i s c h e n V a t e r s w e r d e n (Mt. 5, 44 f.)[2], so verstehen wir, wie er in dem Bewusstsein seiner vollkommen dem Willen und Wesen Gottes entsprechenden Liebesgesinnung dessen gewiss sein konnte, d e r Sohn Gottes κατ᾽ ἐξοχήν zu s e i n, weil er ganz die Bedingung erfüllte, welche allen Anderen für ihr W e r d e n zu Söhnen Gottes gesetzt war.

Es erhellt hieraus, dass es verkehrt wäre, zu urtheilen, Jesus habe durch seine Selbstbezeichnung als „der Sohn Gottes“ nur seinen messianischen Beruf behaupten wollen. Sondern in erster Linie wollte er mit diesem Titel seine einzigartig enge und reine Liebesgemeinschaft mit Gott bezeichnen, und der Titel würde nach seiner Anschauung keine Wahrheit gehabt haben, wenn er nicht zuerst den vollen Bestand dieser persönlichen Liebesgemeinschaft bedeutet hätte. Wohl aber ist es richtig, dass Jesus in seinem Bewusstsein, in dem angegebenen Sinne „der Sohn Gottes“ zu sein, die dauernde, feste Grundlage seines Bewusstseins hatte, zum Messias berufen zu sein. Das war die Bedeutung der bei der Taufe empfangenen Offenbarung für ihn gewesen, dass ihm hier die Erkenntniss geschenkt war, als der in der vollendeten Liebesgemeinschaft mit Gott stehende Sohn sei er der Messias und in dem Sohnesverhältnisse zu Gott, welches er als „der Sohn“ die übrigen Menschen zu lehren berufen sei, bestehe das wahre Wesen des verheissenen Heilsreiches Gottes[3].

[1]) Vgl. Log. § 8. I, S. 90 ff.; u. s. oben S. 177 ff.
[2]) Vgl. oben S. 146 f.
[3]) Vgl. oben S. 68 f.

3. Um diesen Gedanken Jesu recht zu würdigen, müssen wir berücksichtigen, in welchem Verhältniss für das Bewusstsein seiner jüdischen Zeitgenossen der Titel des Sohnes Gottes zum Messiasbegriffe stand. Dadurch, dass man die alttestamentlichen Stellen 2 Sam. 7, 14; Ps. 2, 7; 89, 27 f., in welchen der theokratische König Israels als der Sohn Gottes bezeichnet war, auf den zukünftigen messianischen König deutete, war es begründet, dass man diesen Titel des Sohnes Gottes als speciell dem Messias zukommend betrachtete. Mehrere Stellen der Evangelien, wo der Titel als Apposition dem Messiasbegriffe hinzugefügt wird, beweisen, dass derselbe als besonderes Attribut des Messias galt (Mc. 14, 61; Mt. 16, 16; Joh. 11, 27; 20, 31) [1]). Allein dieser Titel war doch weder eine directe Bezeichnung der messianischen Würde, noch enthielt er eine Hervorhebung desjenigen Merkmales des Messias, auf welches die Juden zur Zeit Jesu das Hauptgewicht legten. Die directe Bezeichnung des Messias war eben der Name Messias d. i. Gesalbter (Χριστός) selbst. Das wichtigste Merkmal aber, welches die Juden in diesem Namen „Gesalbter" ausgedrückt fanden, war dieses, dass er der König Israels wäre (Mc. 15, 2. 18. 26. 32; Mt. 2, 2 u. 4; Joh. 1, 50), und zwar der Sohn Davids zur Wiederaufrichtung des Königreichs Davids (vgl. besonders: Mc. 10, 47 f.; 11, 10; Lc. 1, 32; Joh. 7, 42; Psal. Salom. 17, 5. 23; 4 Esra 12, 32) [2]). Im Verhältniss zu diesem wesentlichsten Merkmale des Messias be-

[1]) Die Stellen Mt. 4, 3 u. 6, wo der Teufel, um die Messianität Jesu in Zweifel zu ziehen, ihn anredet: „bist du der Sohn Gottes u. s. w.", und Mc. 3, 11; 5, 7, wo die Dämonen, um seine Messianität zu bezeichnen, ihn als den Sohn Gottes anrufen, dürfen wir nicht als Belege für die allgemeine messianische Bedeutung dieses Titels zur Zeit Jesu geltend machen; denn hier wenden der Teufel bezw. die Dämonen den Titel deshalb an, weil derselbe für das Bewusstsein Jesu die specielle Bezeichnung und Begründung seiner Messianität enthielt. Sie wollen das anzweifeln, bezw. öffentlich kund machen, was Jesus selbst innerlich von sich urtheilt. — Aus der jüdischen Literatur zur Zeit Jesu sind die Stellen Henoch 105, 2; 4 Esra 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9 als Belege für die Bezeichnung des Messias als Sohnes Gottes anzuführen (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II, S. 443).

[2]) Vgl. Schürer a. a. O.

zeichnete das überlieferte Attribut „der Sohn Gottes“ nur ein nebensächlich erscheinendes Moment sehr unbestimmten Inhalts. Denn wir dürfen gewiss nicht annehmen, es habe für die Juden zur Zeit Jesu, oder wenigstens für die jüdischen Schriftgelehrten, ein bestimmter Sinn dieses Titels des Sohnes Gottes in der Anwendung auf den Messias festgestanden. Bei der unserem modernen Sprachgebrauche ganz fremd gewordenen grossen Weite, in welcher überhaupt der Sohnesbegriff von den Juden gebraucht wurde, konnte auch der Titel „Sohn Gottes“ mit Bezug auf den Messias eine allgemeine Geltung haben, welche von Verschiedenen in verschiedener Weise näher verstanden wurde. Es war durch ihn im Allgemeinen die besondere Zugehörigkeit des Messias zu Gott bezeichnet und man wandte den Titel an, um den Messias hinsichtlich seiner Bedeutung als Vermittler Gottes bei der Aufrichtung und Leitung des Heilsreiches der Zukunft zu charakterisiren; aber dabei konnte bald speciell an das Moment der wunderbaren Herstellung und Sendung des Messias durch Gott, bald speciell an sein Erwähltsein durch die Liebe Gottes und an sein Getragensein von göttlicher Kraft und Hülfe gedacht sein; es konnte bald mehr die physische, bald mehr die ethische Seite des Sohnesverhältnisses in Betracht gezogen sein, ohne dass doch in einer bestimmten Theorie die eine Seite als die allein gültige betont und die andere ausgeschlossen wäre. Darin müssen wir nun den Fortschritt und die eigenthümliche Bedeutung der Messiasanschauung Jesu finden, dass er, von dem Momente seiner Taufe an, dieses nach der überlieferten jüdischen Anschauung secundäre und inhaltlich unbestimmte Attribut des Messias als die primäre, das eigentliche Wesen des Messias ausdrückende Bezeichnung des Messias aufgefasst hat, und zwar so, dass er dabei das Sohnesverhältniss als ein Verhältniss wechselseitigen Liebesverhaltens zwischen dem Vater und dem Sohne verstand. Bei seiner frommen Betrachtungsweise urtheilte er, dass in diesem Titel der Messias, welcher die innigste Gemeinschaft desselben mit Gott ausdrückte, sein wichtigstes Merkmal ausgesprochen sein müsse, welches den Grund für alle seine anderen Vorzüge und Attribute darstelle. Wo er dieses eine Merkmal des Messias in seiner eigenen Person verwirklicht wusste, machte er, wie uns die Versuchungs-

geschichte zeigt, die Gewissheit seiner Messianität nicht davon abhängig, ob er auch die anderen überlieferten Merkmale des Messias in ihrem überlieferten Sinne an seiner Person vorfand; ihm stand vielmehr fest, dass dieselben alle nur in einem solchen Sinne an dem Messias Bestand haben dürften, welcher zu der vollen Geltung seiner Sohnesgemeinschaft mit Gott passte und durch dieselbe begründet wäre. Nach der Auffassung der Juden war der messianische König auch „Sohn Gottes"; nach der Auffassung Jesu war „der Sohn Gottes" als solcher der messianische König.

Sehr deutlich tritt uns das Bewusstsein Jesu von diesem Gegensatze zwischen seiner eigenen und der jüdischen Vorstellung über den Grund und das Wesen der Messianität aus der Frage entgegen, welche er nach Marcus (12, 35—37) einmal beim Lehren im Tempel in Jerusalem aufgestellt hat: „wie sagen die Schriftgelehrten, dass der Messias Sohn Davids sei? David selbst hat im heiligen Geiste gesagt: der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füsse lege. David selbst nennt ihn Herrn: woher ist er denn sein Sohn?" Jesus geht hier von der überlieferten Vorstellung aus, die ihm wie allen damaligen Juden selbstverständlich erschien und deren Gründe zu kritisiren er in seinem Berufe keinen Anlass hatte: dass der Psalm 110 seiner Ueberschrift gemäss von David verfasst sei und dass der „Herr", von welchem David sage, dass Jahveh ihn zu seiner Rechten sitzen lasse und ihm alle seine Feinde unterwerfen wolle, der Messias sei. Unter dieser Voraussetzung findet er darin, dass David selbst von dem Messias nicht als von seinem Sohn, sondern als von seinem Herrn redet, einen Beweis dafür, dass das, was bei dem Messias den Grund und das Wesen seiner messianischen Bedeutung ausmache, nicht seine Davidsohnschaft sei, sondern etwas Anderes, viel Höheres. Im Sinne Jesu kann dieses Höhere nur das Verhältniss des Messias zu Gott, seine Gottessohnschaft, sein. Es ist nun wohl zu beachten, dass sich die Frage Jesu nicht darauf richtet, wie der Messias, welcher als solcher der Davidsohn sei, doch zugleich dem Psalmworte zufolge der Herr Davids sein könne, sondern vielmehr umgekehrt darauf, wie der Messias, welcher dem Psalmworte

zufolge der Herr Davids sei, doch zugleich gemäss der Lehre der Schriftgelehrten der Sohn Davids sein könne. Jesus betrachtet nicht mit den Schriftgelehrten die Davidsohnschaft als die selbstverständliche und in ihrer Bedeutung klare Grundlage der Messianität und daneben die Gottzugehörigkeit des Messias als das in Frage stehende Moment, dessen genaueren Sinn man so verstellen müsste, wie es eben mit dem Wesen des Davidsohnes vereinbar wäre; sondern er betrachtet als die wesentliche und klare Grundlage der Messianität eine solche Zugehörigkeit zu Gott, welche den Messias als Herrn auch über David erhebt, und will nun hervorheben, dass unter diesen Umständen die Davidsohnschaft für die eigentliche Begründung oder Steigerung der messianischen Würde des Messias nichts beitragen kann, vielmehr in ihrer Bedeutung so aufgefasst werden muss, dass die das Wesen und die Würde des Messias constituirende Gottessohnschaft nicht darunter leidet. Wir dürfen zwar in der Frage Jesu nicht eine indirecte Bestreitung der Davidsohnschaft des Messias in jeder Beziehung ausgedrückt finden. Denn wenn er die durch das Psalmwort bezeugte höhere Würde des Messias so aufgefasst hätte, dass sie mit der äusseren Herstammung des Messias von David unvereinbar wäre, so müsste er sie auch überhaupt mit der menschlichen Art und Herstammung des Messias unvereinbar gedacht haben, da eine noch geringere Herkunft, als die davidische, doch einen noch grösseren Widerspruch zu jener Würde dargestellt hätte. Wenn aber Jesus ohne Zweifel nicht das Menschsein überhaupt als mit der Würde des Messias unverträglich betrachtet hat, so kann er auch die Herstammung von David nicht als solche für unvereinbar mit der messianischen Würde gehalten haben. So ist also durch die uns vorliegende Frage Jesu keineswegs ausgeschlossen, dass er sich selbst als einen Nachkömmling Davids wusste. Er hat doch auch vor seinem letzten Einzuge in Jerusalem den Anruf „Sohn Davids" angenommen (Mc. 10, 47 f.); und wenn dieser Titel auch ohne Zweifel nicht einen blossen Nachkommen Davids, sondern den Messias bezeichnete, so galt dabei doch die selbstverständliche Voraussetzung, dass der Messias eben ein Nachkomme Davids wäre, und Jesus würde gerade diesen Titel schwerlich auf sich bezogen haben, wenn er nicht in seiner

verheissungsgemässen physischen Herstammung von David die Wahrheit des Titels gefunden hätte. Und wenn wir auch von allen anderen neutestamentlichen Aussagen über die davidische Herkunft Jesu absehen, so lautet das Zeugniss des Paulus Röm. 1, 3, dass Jesus Christus dem Fleische nach aus Davids Samen entstanden sei, so bestimmt, dass wir an der wirklichen Abstammung Jesu von David zu zweifeln kein Recht haben. Aber das Wichtige ist, dass Jesus, wie er sonst in den uns überlieferten Aussagen nirgends von dem Bewusstsein seiner davidischen Herkunft Gebrauch gemacht hat, um seine messianischen Ansprüche zu stützen, so an unserer Stelle Mc. 12, 35 ff. die Davidsohnschaft geflissentlich als etwas für die messianische Würde Belangloses hingestellt hat. Wenn wir in seinem Sinne die Schlussfrage beantworten wollen: „David selbst nennt ihn Herrn: woher ist er denn sein Sohn?“ müssten wir etwa sagen: der Messias ist, trotzdem er wegen seines einzigartig nahen Verhältnisses zu Gott weit höher an Würde und Bedeutung steht, als David, und von David selbst im prophetischen Vorausblick nur hinsichtlich dieser seiner religiös begründeten Würde in Betracht gezogen wird, doch deshalb Davids Sohn, weil er der Verheissung Gottes zufolge aus der Nachkommenschaft Davids hervorgehen soll und weil dieses menschliche Sohnesverhältniss zu David seinem Sohnesverhältnisse zu Gott, auf dem seine eigentliche messianische Würde beruht, keinen Eintrag thun kann. Dies ist dann aber eine ganz andere Auffassung der Davidsohnschaft des Messias, als welche die Schriftgelehrten hatten. Denn für diese bedeutete die Davidsohnschaft des Messias nicht etwa nur eine solche natürliche Herstammung von David, welche für sein eigentlich messianisches Wesen und Wirken gleichgültig wäre, sondern vielmehr eine solche Bluts- und Artgemeinschaft mit David, welche ihn zu einem ebensolchen Könige und Reichsbegründer machte, wie jenen, und welche hierdurch seine messianische Würde begründete. Ein Sohn Davids in diesem Sinne der Schriftgelehrten war Jesus nicht und wollte er nicht sein; denn eine Davidsohnschaft dieser Art würde nach seiner Auffassung die höhere Würde beeinträchtigen, welche der Messias nach dem Schriftworte als der Herr Davids besitzen muss.

4. So deutlich und stark ausgeprägt aber auch bei Jesus das Bewusstsein seiner Gemeinschaft mit Gott war, in welcher er die starken Wurzeln seiner Kraft, den festen Grund seines messianischen Berufes fand, so fern lag es ihm doch, den Unterschied verdecken zu wollen, der ihn als geschöpflich beschränkten Menschen von dem ewigen Gott trennte. Sein Sohnesbewusstsein forderte vielmehr unmittelbar die offene, demüthige Anerkennung der unendlich übergeordneten Macht, Weisheit und Güte des himmlischen Vaters. Seine Gewissheit, der Träger höherer, überweltlicher Gaben und Kräfte zu sein und bei seinem grossen Liebes- und Heilswerke für die Menschen auch wunderbare Siege über die schädlichen Gewalten davontragen zu können, war für ihn nicht ein Motiv, sich selbst zu erheben und sich auf sein eigenes bevorzugtes Vermögen zu verlassen, sondern ein Motiv, Gott für diese Heilsoffenbarung und Machtverleihung zu preisen (Lc. 10, 21 f.) und Andere anzuweisen, dass sie durch Vertrauen auf Gott und betende Inanspruchnahme der Hülfe Gottes die gleichen wunderbaren Erfolge erzielen könnten wie er selbst (Mc. 9, 23. 29). Seine Gewissheit, selbst von der Liebe Gottes geleitet zu sein und mit der Macht Gottes alle Leiden überwinden zu können, war verbunden mit dem Bewusstsein und Bekenntniss, dass er seinen Willen dem Willen Gottes fügen müsse, auch wo dieser seinem irdischen Wohlsein und seinen menschlichen Gedanken und Wünschen zuwiderlief (Mc. 14, 36; Mt. 4, 6 f.). Seine Gewissheit, den Heilswillen Gottes mit Bezug auf die Aufrichtung seines Reiches schon in der irdischen Gegenwart und die Vollendung desselben in der zukünftigen, himmlischen Herrlichkeit in einzigartiger Vollkommenheit durchschaut zu haben und selbst der einzige Vermittler des gegenwärtigen und zukünftigen Heiles für alle anderen Menschen zu sein, war verknüpft mit der Anerkennung, dass nicht er, sondern allein der Vater, Tag und Stunde wisse, wann die himmlische Vollendung des Gottesreiches eintreten werde (Mc. 13, 32), und dass ebenso nicht ihm, sondern allein Gott zustehe, seinen Jüngern den ihnen gehörenden Platz in dem himmlischen Vollendungszustande zuzuweisen (Mc. 10, 40). Aus den vereinzelten Aeusserungen dieser Art ersehen wir, dass Jesus bei seinem Bewusstsein, den Heilsplan Gottes im Ganzen

richtig zu erkennen, doch durchaus nicht den Anspruch erhob, einen Vorausblick in die Ausführung dieses Heilsplanes durch Gott im Einzelnen zu besitzen. Er hat endlich, trotz seines Bewusstseins, den Willen Gottes gehorsam zu erfüllen und deshalb der geliebte Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu sein, doch auch den Abstand seiner sittlichen Beschaffenheit von derjenigen Gottes betont. Die Anrede „guter Meister" aus dem Munde jenes reichen Mannes, der im Vollgefühl seiner eigenen tadellosen Lebensführung auch Jesu den Besitz sittlicher Gutbeschaffenheit zugestehen wollte, hat dieser abgelehnt mit dem Worte: „was nennst du mich gut? Niemand ist gut ausser Einem: Gott" (Mc. 10, 18). Er hat damit durchaus nicht sagen wollen, dass er sich schuldig fühle, den Willen Gottes übertreten zu haben; wohl aber hat er dem Gedanken Ausdruck geben wollen, dass ein geschöpflicher Mensch als solcher niemals die Gutbeschaffenheit als fertigen Besitz habe, sondern immer nur in dem Trachten nach ihrer Aneignung, Bewahrung und Weiterbildung unter immer neuen Aufgaben und Kämpfen begriffen sein könne. Indem er durch diesen Gedanken jenen Reichen darauf hinzuleiten wünschte, dass derselbe auch sich nicht schon für fertig gut halten dürfe, sondern unter neuen und grösseren Aufgaben, als den bisher vollzogenen, sein Trachten nach dem Guten zu bewähren und zu entwickeln haben werde, hat er auf sich selbst exemplificirt und auch sich selbst eine fertige Gutbeschaffenheit abgesprochen. Auch sich selbst weiss er nur begriffen in einem während seines irdischen Lebens nie aufhörenden Ringen nach Verwirklichung des Ideales der Gutbeschaffenheit, dessen vollendete Verwirklichung allein in Gott anzuschauen ist.

5. Weil Jesus bei seinem messianischen Bewusstsein sich doch zugleich ganz als Mensch fühlte und weder in seinem Menschsein und der dadurch bedingten geschöpflichen Beschränktheit und Schwäche eine Hinderung der innigen Sohnesgemeinschaft mit Gott fand, auf welche er seine Messianität gründete, noch andrerseits in seinem Verhältnisse zu Gott und in seiner messianischen Würde einen Grund sah, sich über die menschliche Schwachheit und deren Folgen erhaben zu wähnen; weil er vielmehr urtheilte, dass gemäss der für das Reich Gottes

im Allgemeinen geltenden Regel gerade in erster Linie auch der Messias unter Leiden und Opfern seinen vertrauensvollen Gehorsam gegen Gott und seine dienende Liebe zu den Menschen zu bewähren habe: so konnte er in dem Ausdrucke „der Sohn des Menschen" eine besonders geeignete, charakteristische Bezeichnung seiner selbst finden, welche er häufig anwandte. Einerseits bezeichnete der Ausdruck „Menschensohn" auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauchs den Menschen als Glied der Menschengattung, und zwar speciell in Gegenüberstellung gegen Gott oder im Munde Gottes, um die dem Menschen als solchem gemäss seiner Herstammung und Art anhaftende geschöpfliche Niedrigkeit und Schwäche zu betonen (Num. 23, 19; Ps. 8, 3; Hiob 25, 6; Jes. 51, 12; Ezech. 2, 1. 3 u. ö.; Dan. 8, 17; vgl. Mc. 3, 28). Andrerseits war nach Dan. 7, 13 das Volk des Höchsten, welchem Gott ein ewiges Reich verleihen werde, von dem Propheten in Gestalt eines Menschensohnes geschaut, im Unterschiede von den in Thiergestalt erschienenen Weltreichen; und im Anschluss an diese Stelle konnte der Ausdruck „Menschensohn" auch als Titel des Messias verstanden werden. Wenn in den „Bilderreden" des Buches Henoch (Cap. 37—71) der Messias wiederholt mit diesem Namen bezeichnet wird, so brauchen wir hierin weder die Spur einer schon christlichen Beeinflussung dieser Stücke des Buches zu erkennen, noch brauchen wir diese Anwendung des Namens für eine auf dem Boden des Judenthums ganz singuläre zu halten. Es ist vielmehr garnicht unwahrscheinlich, dass damals die Vertreter der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Apokalyptik, soweit sie überhaupt die speciell messianische Ausgestaltung des Bildes von dem zukünftigen Heilsreiche Gottes sich angelegen sein liessen, allgemein bei der Erklärung und Verwerthung jener Danielstelle den „wie eines Menschen Sohn" erscheinenden Repräsentanten des zukünftigen Gottesreiches auf den Messias deuteten und demgemäss speciell da, wo durch den Zusammenhang eine Beziehung auf jene Danielstelle gegeben war, den Ausdruck „Menschensohn" als Titel des Messias gebrauchen und verstehen konnten [1].

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte d. jüdischen Volkes II, S. 443 u. 626; Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu, S. 76 f.

Andrerseits freilich ist aus unseren evangelischen Berichten ersichtlich, dass dieser Ausdruck jedenfalls der grossen Masse des Volkes nicht als Titel des Messias geläufig war und dass Jesus durch die Anwendung dieser Bezeichnung auf sich selbst durchaus nicht in einer einfachen, auch dem oberflächlichen Verständnisse gleich deutlich erkennbaren Weise seinen messianischen Anspruch kundgab. Auch ist leicht verständlich, weshalb dieser Titel für den Messias keine populäre Geltung haben konnte. In der Danielvision war es durch den im Zusammenhange gegebenen Gegensatz gegen die Thiergestalten bedingt, dass man bei dem Begriffe des Menschensohnes nicht sowohl an das dachte, was den Menschen ebenso wie die Thiere zu einem schwachen, vergänglichen Geschöpfe macht, sondern vielmehr an das, was ihn im Unterschiede von den Thieren gottähnlich macht (Gen. 1, 26 f.). Sonst aber war es durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch bedingt, dass man bei dem Begriffe des Menschensohnes gerade an die im Gegensatze gegen das göttliche Wesen stehende geschöpfliche Schwäche des Menschen dachte. Deshalb aber erschien die Bezeichnung als Menschensohn im Allgemeinen nicht als charakteristischer und ehrender Titel für den Messias. Denn auch wenn man den Messias als Menschen von menschlicher, davidischer Abstammung vorstellte, wollte man doch durch seinen Titel nicht hervorheben, dass er den anderen Menschen gleichstände und ebenso schwach und vergänglich wäre wie sie, sondern dass er in einem besonders nahen Verhältnisse zu Gott stände und dadurch der Träger solcher Vorzüge vor den anderen Menschen wäre, welche ihn auch über die gewöhnlichen Folgen der menschlichen Geschöpflichkeit und Schwäche erhöben.

Gerade dieses Moment nun aber, welches bei den Juden im Allgemeinen dazu wirkte, dass der Ausdruck „Menschensohn“ trotz der Stelle Dan. 7, 13 sich nicht als populärer Titel für den Messias einbürgerte, war bei Jesus der entscheidende Grund, weshalb er diesen Titel besonders bedeutsam für den Messias fand und ihn besonders gern auf sich selbst anwandte. Er brauchte den Ausdruck, weil derselbe nach Dan. 7, 13 als Bezeichnung für den Messias verstanden werden konnte, aber nicht, wie die Juden, trotzdem dieser Ausdruck sonst den

Menschen als Glied der schwachen, geschöpflichen Menschengattung bezeichnete und insofern als Titel für den Messias eigentlich unpassend erschien, sondern gerade weil der Ausdruck zugleich den Menschen als schwaches Geschöpf bezeichnete. Denn für ihn bedeutete es keinen Widerspruch und keine Schwierigkeit, dass der Träger der messianischen Würde und aller mit dieser Würde zusammenhängenden, auf der Sohnesgemeinschaft mit Gott beruhenden Vorzüge doch zugleich ein einfacher, geschöpflicher Mensch war, dessen geschöpfliche Schwäche und Niedrigkeit auch durch seine messianische Bedeutung nicht wunderbar beseitigt oder compensirt wurde. Nach seiner Erkenntniss von der Art des Reiches Gottes war es vielmehr nothwendig, dass an dem Messias die irdische, geschöpfliche Schwäche und Niedrigkeit gerade zum Zwecke seiner messianischen Berufswirksamkeit besonders deutlich hervortrete, und deshalb erschien es ihm nun als ein Zeugniss der heiligen Schrift zur Bestätigung dieser seiner Erkenntniss und zum Hinweise Anderer auf die gleiche Erkenntniss, wenn an der Stelle Dan. 7, 13 der Repräsentant des Reiches Gottes mit einem Ausdrucke bezeichnet war, welcher gerade sein geschöpfliches menschliches Wesen betonte. Indem er in dem Begriffe „Menschensohn“ eine Zusammenfassung dieser beiden Momente, der messianischen Würde und des schwachen menschlichen Wesens, ausgedrückt fand, gab er diesem Begriffe einen tieferen Inhalt, als in welchem derselbe an der Stelle Dan. 7, 13 mit Bezug auf den Repräsentanten des Volkes Gottes gemeint war und in welchem er auch in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Apokalyptik als Titel des Messias verstanden wurde. Jesus hat also auch hinsichtlich dieses Punktes seiner Lehrverkündigung zwar eine Anknüpfung im Alten Testamente und in der religiösen Ueberlieferung des Judenthumes seiner Zeit gefunden, hat aber doch seinerseits durch eine geistvolle, originale Gedankenverbindung das Vorgefundene erweitert und der alten Form einen neuen, für die Zeitgenossen zunächst befremdlichen und überraschenden Inhalt gegeben.

Er hat nun auch den Titel „der Menschensohn“ offenbar nicht so regelmässig zur Bezeichnung seiner selbst gebraucht, dass derselbe für die Hörer zu einer im einzelnen Falle bedeutungslosen Umschreibung der ersten Person des

Personalpronomens herabgesunken wäre. Sondern die uns überlieferten Stellen der Matthäuslogia und des Marcusevangeliums, an denen dieser Titel im Munde Jesu vorkommt, lassen erkennen, dass er den Titel mit Geflissentlichkeit da gebraucht hat, wo derselbe in einer begründenden Gedankenbeziehung zu dem Inhalte seiner Aussagen stand. Erstlich hat er sich mit diesem Namen bezeichnet, wenn er von sich als dem dereinst in himmlischer Herrlichkeit zur Vollziehung des Gerichtes über die Welt und zur Aufrichtung des himmlischen Vollendungszustandes des Reiches Gottes Kommenden redete (Lc. 12, 40; 17, 22. 24. 26. 30; 18, 8; 21, 36; Mt. 25, 31; Mc. 8, 38; 14, 41). Hier sollte der Name eine Rechtfertigung dafür bieten, dass er für sich, den schwachen, geschöpflichen Menschen, die höchste messianische Function in Anspruch nahm, sofern nach dem Schriftworte Dan. 7, 13 Einer „wie eines Menschen Sohn" es sein sollte, der in himmlischer Herrlichkeit erscheinen würde und mit göttlicher Gewalt zur Aufrichtung des ewigen Reiches Gottes bekleidet werden würde. Besonders deutlich tritt diese Absicht der Bezeichnung in dem Worte Jesu an den Hohenpriester bei der letzten Gerichtsverhandlung hervor, wo es beim ersten Blick auffallend erscheint, dass Jesus auf die Frage, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten, sei, antwortet: „ich bin es und ihr werdet den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen in den Wolken des Himmels" (Mc. 14, 62). Hier liegt in der Einsetzung des Begriffes Menschensohn weder eine Inconcinnität der Antwort im Verhältniss zu der gestellten Frage, noch ist in ihr ausgedrückt, dass für das Bewusstsein Jesu der Begriff Menschensohn gleichbedeutend war mit dem Begriffe Gottessohn; sondern Jesus giebt durch Anwendung dieses Begriffes eine compendiarische Rechtfertigung dafür, dass er es bejaht, der Messias und Sohn Gottes zu sein. Wo der Hohepriester und die Sanhedristen es für eine Blasphemie halten, dass dieser armselige Mensch sich vermisst, jene höchste, gottartige Würde für sich in Anspruch zu nehmen (V. 63 f.), drückt Jesus durch die Anlehnung seines Anspruches an das Danielwort von dem Menschensohne aus, dass es gerade dem Verheissungsworte Gottes entspricht, wenn er trotz seines armseligen Menschseins der Träger der göttlichen

Herrlichkeit und Gewalt des Messias ist. Zweitens wendet Jesus diesen Namen dann auf sich selbst an, wenn er von sich als dem Messias die Nothwendigkeit der irdischen Entbehrungen (Lc. 9, 58), des Dienens, Leidens und Sterbens hervorhebt (Mc. 8, 31; 9, 9. 12. 31; 10, 33. 45; 14, 21. 41). Auch hier ist es die Paradoxie des Zusammenbestehens der messianischen Würde mit menschlicher Niedrigkeit, welche er durch die Selbstbezeichnung als Menschensohn als eine dem prophetischen Schriftworte vom Messias entsprechende hinstellt; denn wenn der Messias als Menschensohn erscheinen soll, muss sich an ihm die irdische Armseligkeit, Schwäche und Vergänglichkeit eines Menschenkindes in specifischer Weise darstellen.

Auch an den vereinzelten übrigen Stellen, an denen uns diese Selbstbezeichnung Jesu noch überliefert ist, ist der Gedanke an das Verbundensein der messianischen Würde mit niedrigem, menschlichem Wesen massgebend gewesen. Wenn er den Schriftgelehrten, die seine Zusprechung der Sündenvergebung an den Paralytischen als eine Blasphemie beurtheilen, weil Niemand Sünden vergeben könne ausser Gott (Mc. 2, 7), die Behauptung entgegenhält, dass „der Sohn des Menschen Vollmacht hat auf der Erde Sünden zu vergeben“ (V. 10), so drückt er durch die Anwendung dieses Namens aus, dass er, obgleich er einfacher, geschöpflicher Mensch ist, dennoch die messianische Function, als Gottes Stellvertreter auf der Erde Sündenvergebung zuzusprechen, von sich aussagen kann, weil der messianische Träger der göttlichen Gewalt gerade ein „Menschensohn“, ein schwacher, geschöpflicher Mensch, sein soll. Wenn er ferner dem Urtheile, dass der Sabbath um des Menschen willen geworden sei und nicht der Mensch um des Sabbaths willen (Mc. 2, 27), die Schlussfolgerung hinzufügt: „also ist der Sohn des Menschen Herr auch über den Sabbath“ (V. 28), so steht der Begriff „Menschensohn“ in der Folgerung in deutlicher Correlation zu dem Begriffe „Mensch“ in der Prämisse. Diese beiden Begriffe sind aber doch auch nicht als gleichbedeutend gedacht, sondern als in einem Steigerungsverhältnisse zu einander stehend, ebenso wie das Herrsein über den Sabbath noch etwas höheres ist, als das Zwecksein für den Sabbath. „Der Menschensohn“ ist derjenige geschöpfliche Mensch, welcher zum Messias berufen ist. Indem

Jesus sich selbst als diesen „Menschensohn“ fühlt, urtheilt er, dass wenn der Mensch überhaupt trotz seiner Geschöpflichkeit die Würde einnimmt, den Sabbath als ein Mittel zu seinem Zwecke und Wohle betrachten zu dürfen, so er selbst als der Menschensohn Herr ist über den Sabbath, d. h. trotz seines Menschseins die messianische Vollmacht besitzt, als Herr über die richtige Verwerthung des Sabbaths zu entscheiden. Auch wo Jesus seine Ablehnung eines anderen Zeichens als des Jonazeichens mit den Worten begründet: „denn wie Jona für die Niniviten zum Zeichen wurde, so wird es auch der Sohn des Menschen für dieses Geschlecht sein“ (Lc. 11, 30), liegt dem Gebrauche des Namens „Menschensohn“ dasselbe Princip zu Grunde. Während die Juden die göttliche Berechtigung und Art des Wirkens Jesu ohne ein ausserordentliches göttliches Beglaubigungszeichen nicht anerkennen wollen, spricht er aus, dass er gerade in seinem missachteten menschlichen Sein und Wirken ihnen zu einem Zeichen Gottes werde, nämlich zu einem Zeichen des ihnen bevorstehenden messianischen Gerichtes, ebenso wie Jona den Niniviten ein von Gott gesandter Gerichtsverkündiger war [1]). Indem er den Ausdruck „Menschensohn“ gebraucht, bezeichnet er sich selbst als einen schwachen, geschöpflichen Menschen und erinnert er doch zugleich an das Prophetenwort, welches Einem „wie eines Menschen Sohn“ die messianische Würde zuweist. So kann er sich trotz seines geschöpflichen Menschseins als den hinstellen, der „mehr ist als Jona“ (V. 32).

Wie Jesus an diesen Stellen den Titel „Menschensohn“ deshalb anwendet, weil in ihm eine Rechtfertigung dafür liegt, dass er als geschöpflicher Mensch doch hohe, messianische Rechte für sich in Anspruch nimmt, so gebraucht er denselben Titel an anderen Stellen, weil in ihm eine Erklärung dafür liegt, dass er trotz des Bewusstseins seiner messianischen Würde von sich solche Aussagen macht, welche speciell mit Rücksicht auf das menschliche Wesen Geltung haben. Wenn er der

[1]) Darüber, dass das Jonazeichen im Zusammenhange des Logiastückes diesen Sinn haben muss und dass die von Mt. (12, 40) eingeschaltete Deutung auf die Auferstehung Jesu nicht als die authentische gelten kann, s. zu Log. § 12 d. I, S. 103.

asketischen Lebensweise des Täufers die Thatsache gegenübergestellt, dass „der Sohn des Menschen essend und trinkend gekommen ist“ (Mt. 11, 19), so gebraucht er diesen Titel, weil er einerseits sich selbst nicht als bedeutungslosen Menschen, sondern in dem Bewusstsein seiner messianischen Würde dem Täufer als dem Elia (V. 14) zur Seite stellen will, während er andrerseits durch den Namen zugleich begründen will, dass das Essen und Trinken für ihn als den Messias nicht ein verwunderliches und anstössiges, sondern ein natürliches und selbstverständliches Verhalten ist, weil der Messias nach dem Prophetenworte eben ein Menschensohn ist. Ebenso verhält es sich mit dem Ausspruche Lc. 12, 10: „jedem, welcher ein Wort sagt gegen den Sohn des Menschen, wird es vergeben werden; dem aber, welcher den heiligen Geist lästert, wird es nicht vergeben werden“. Auch hier will Jesus einerseits sich selbst mit einem Ausdrucke bezeichnen, der ihn nicht als gewöhnlichen Menschen, sondern hinsichtlich seiner messianischen Würde charakterisirt, weil die Unvergebbarkeit der gegen den heiligen Geist gerichteten Lästerung dann um so bedeutsamer wird, wenn neben ihr die Vergebbarkeit nicht eines gegen einen bedeutungslosen Menschen, sondern eines selbst gegen den Träger der messianischen Würde gerichteten Wortes hervorgehoben wird; andererseits will er durch die Anwendung des Namens „Menschensohn“ zugleich begründen, weshalb auch eine gegen ihn als den Messias gerichtete Schmähung Vergebung findet: weil nämlich der Messias doch nur ein geschöpflicher Mensch ist, dessen Schmähung nicht den gleichen ewigen (vgl. Mc. 3, 29) Schuldwerth haben kann, wie die Missachtung des Geistes Gottes selbst.

Ueberall also nehmen wir denselben Sinn wahr, den Jesus in eigenthümlicher Prägnanz durch den Namen „Menschensohn“ ausdrückt, oder vielmehr andeutet. Der Name könnte an keiner der angeführten Stellen durch das einfache Personalpronomen oder durch den directen Messiasnamen oder durch den Namen „Sohn Gottes“ ersetzt werden, ohne dass ein wesentliches Moment für den Gedankenzusammenhang verloren ginge. Sofern der Name, wenn er nicht in directer Bezugnahme auf die Danielstelle gebraucht wurde, auch nicht sofort als Bezeichnung des Trägers der messianischen Würde kenntlich war, sondern

zunächst als Bezeichnung für das schwache Glied des Menschengeschlechts gefasst werden musste, und sofern der Name auch dann, wenn man ihn auf den Messias bezog, doch nicht gleich und nothwendig in dem tiefen Sinne, mit der Bezugnahme auf das schwache, geschöpflich-menschliche Wesen des Messias, verstanden wurde, wie Jesus ihn verstand, kann man wohl sagen, dass Jesus durch die Anwendung dieses Namens den Hörern nicht ein deutliches Urtheil dargeboten, sondern zunächst ein Problem gestellt hat, welches sie zum Nachdenken und eigenen Urtheilen auffordern sollte. Andrerseits hat er mit dieser Selbstbezeichnung doch auch nicht nur ein Räthsel aufstellen wollen, dessen Lösung nur ihm selbst bekannt wäre und bleiben sollte. Er hat durch diesen Namen die in dem Zusammenbestehen seines schwachen, niedrigen menschlichen Wesens und seiner hohen, messianischen Würde liegende Paradoxie nicht blos hervorheben oder verschärfen, sondern vielmehr erklären und lösen wollen. Der Gebrauch des Namens war eine in nuce gegebene Lösung dieser Paradoxie durch Hinweis auf das Zeugniss der alttestamentlichen Schrift [1]).

[1]) Diese prägnante Bedeutung der Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“ tritt uns nur dann deutlich entgegen, wenn wir auf die Ueberlieferung des Marcusevangeliums und der aus unserem ersten und dritten Evangelium zu reconstruirenden Matthäuslogia Rücksicht nehmen, und es kann sowohl als eine eigenthümliche Probe auf die Richtigkeit unserer Beurtheilung dieser Quellen, wie auch als ein merkwürdiger Beweis für die grosse Treue der Ueberlieferung der Worte Jesu in diesen Quellen gelten, dass in ihnen diese Selbstbezeichnung Jesu nur da gegeben ist, wo sie ihrem eigenthümlichen Sinne nach im Zusammenhange motivirt ist. Denn die spätere evangelische Ueberlieferung hat diesen eigenthümlichen Sinn nicht festgehalten und den Namen, wie es scheint, als regelmässige Selbstbezeichnung Jesu zur Andeutung seiner Messianität betrachtet; sie bietet ihn so zwar an einigen Stellen, wo er auch im Sinne der ältesten Quellen am Platze wäre, nämlich wo Jesus von seinem zukünftigen Kommen in himmlischer Herrlichkeit redet: Mt. 10, 23; 16, 28 (vgl. Mc. 9, 1); 19, 28; 24, 30 (vgl. Mc. 13, 26); sie bietet ihn aber auch an anderen Stellen, wo dieser ursprüngliche Sinn nicht vorliegt: Mt. 13, 37. 41; 16, 13 (vgl. Mc. 8, 27: με); Lc. 6, 22 (vgl. Mt. 5, 11: ἐμοῦ); 22, 48. Ebenso ist an der Stelle Lc. 19, 10 (vgl. den nicht zum ursprünglichen Matthäustexte gehörigen Spruch Mt. 18, 11)

Die Selbstbezeichnung Jesu als „der Sohn des Menschen“ steht zu seiner Selbstbezeichnung als „der Sohn Gottes“ in einer Analogie und in einem Ergänzungsverhältnisse. Beide Namen haben für das Bewusstsein Jesu zunächst insofern Geltung, als sie directe Urtheile über die für sein Wesen und Verhalten charakteristischen Beziehungen seiner Person enthalten, der eine ein Urtheil über die Beziehung seiner Person zu Gott, der andere ein Urtheil über ihre Beziehung zum Menschengeschlechte. Wenn er durch seine Selbstbezeichnung als „Sohn Gottes“ sein gehobenes, stolzes Bewusstsein zum Ausdruck bringt, mit Gott als seinem Vater in einer innigen Liebesgemeinschaft zu stehen, so drückt er durch seine Selbstbezeichnung als „Menschensohn“ sein gleichzeitig bestehendes demüthiges Bewusstsein aus, ein schwacher, geschöpflicher Mensch zu sein, wie die anderen Menschen, und der specifischen Bethätigungen und Erfahrungen, die zum schwachen Menschenwesen gehören, nicht überhoben zu sein. Als Menschensohn, der zugleich Gottessohn ist, fühlt er sich gleichartig allen rechten Genossen des von ihm verkündigten Reiches Gottes; denn diese alle sind Menschensöhne, welche zugleich Söhne Gottes sein sollen. Aber indem er sich mit nachdrücklicher Artikulirung als den Menschensohn und den Sohn Gottes bezeichnet, drückt er doch aus, dass er sich bei jener Gleichartigkeit auch seines Vorzuges bewusst ist, der Eine vor allen Anderen zu sein: der Repräsentant des Reiches Gottes, der Messias. Der Name „der Sohn des Menschen“ hat ebenso wie der Name „der Sohn Gottes“ für ihn auch die Bedeutung gehabt, eine indirecte Bezeichnung seines messianischen Berufes und seiner messianischen Würde zu sein. Es war durch alttestamentliche Aussprüche bedingt, dass der eine Name ebenso wie der andere auch den Juden als ein Attribut des Messias galt und demgemäss, wenn er von Jesus sich selbst beigelegt wurde, als eine Kundgebung seines messianischen Anspruches verstanden werden konnte. Aber wir müssen wohl bedenken, dass doch der Name „Menschen-

die Einsetzung dieses Namens auf den Evangelisten Lc. zurückzuführen, obgleich das betreffende Erzählungsstück im Ganzen (von Zachäus) wohl aus der Logiaquelle herstammen kann.

sohn“ ebensowenig wie der Name „Gottessohn“ den Juden als das charakteristische Attribut des Messias galt, welches das Wesentliche der erwarteten Erscheinung und Wirksamkeit des Messias bezeichnet hätte. Deshalb enthält es auch nicht einen Widerspruch, wenn wir sagen, dass Jesus die offene Kundgebung seiner Messianität bis unmittelbar vor dem Ende seiner irdischen Wirksamkeit zurückgehalten, und dass er doch schon früher, zwar nicht häufig, wohl aber mehrmals bei gegebener Veranlassung, sich als „den Menschensohn“ oder als „den Sohn Gottes“ bezeichnet hat. Denn diese beiden Selbstbezeichnungen konnten zwar bei den Hörern die Frage wecken, ob Jesus den Anspruch erhebe, der Messias zu sein, und konnten für die Verständnissvollen eine Hinweisung auf den rechten Sinn dieses seines messianischen Anspruches werden. Aber solange diese Bezeichnungen nicht in Verbindung mit dem ausdrücklichen Anspruche, der gesalbte davidische König zu sein, auftraten, war auch ihre messianische Bedeutung den Juden nicht einleuchtend. Für das jüdische Bewusstsein war der besondere Sinn sowohl des Attributes „Sohn Gottes“, wie des Attributes „Menschensohn“ bei dem Messias bedingt durch die Voraussetzung des feststehenden wichtigsten Momentes der glanz- und machtvollen Königsherrschaft des Messias. Für das Bewusstsein Jesu dagegen lag der feste Grund seiner messianischen Berufswürde im Reiche Gottes nur darin, dass er der Sohn Gottes war, sofern sich das für alle Glieder des Reiches Gottes charakteristische Sohnesverhältniss zu Gott an ihm in vollendeter Verwirklichung darstellte. Hierdurch war es bedingt, dass er den Titel „Menschensohn“ auch von sich als dem Messias in dem vollen Sinne verstehen konnte, gemäss welchem derselbe den Träger des schwachen, geschöpflichen Menschenwesens bezeichnete; denn er wusste, dass seine Gottessohnschaft nicht nur überhaupt mit seinem Menschsein vereinbar war, sondern von ihm gerade eine Bewährung unter besonderer menschlicher Erniedrigung forderte.

6. Mit dieser ganz einheitlichen und zu seiner Anschauung vom Wesen des Reiches Gottes in einer inneren Beziehung stehenden Selbstbeurtheilung Jesu, welche uns durch die

Matthäuslogia und das Marcusevangelium bezeugt ist, haben wir nun die in den Reden des vierten Evangeliums vorliegende Selbstbeurtheilung Jesu in Vergleich zu stellen. Hierbei ist es für uns vor Allem wichtig, dass wir die Aussagen der johanneischen Reden aus sich selbst und ihrem eigenen Zusammenhange erklären und sie nicht von vornherein in der Beleuchtung betrachten, in welche sie der die johanneische Redequelle bearbeitende Evangelist gestellt hat [1]. Wenn wir dieser Regel folgen, findet die eine, sonst ganz besonders auffallend uns entgegentretende Verschiedenheit, dass in den johanneischen Reden die messianische Selbstbezeugung Jesu im Vordergrunde der Verhandlung steht, während sie in den synoptischen Reden, abgesehen von denen aus der Schlusszeit des Wirkens Jesu, nur ganz kurz und gelegentlich hervorleuchtet, gleich ihre Erklärung. Denn diese johanneischen Reden von dem ersten Gespräche bei der Tempelreinigung an enthalten, wie ich schon mehrmals hervorgehoben habe, die deutlichen Anzeichen dafür, dass sie ursprünglich alle der Schlussperiode des Wirkens Jesu angehört haben und erst von dem bearbeitenden Evangelisten auf die ganze Zeit dieses Wirkens vertheilt worden sind. Sobald wir diese Erkenntniss festhalten, kann uns also, gerade nach Massgabe unserer anderen Quellenzeugnisse, die allgemeine Thatsache, dass die messianische Selbstbezeugung Jesu in den johanneischen Reden so stark in den Vordergrund gestellt ist, nicht mehr als unverständlich und ungeschichtlich erscheinen. Es wird nur darauf ankommen, ob diese Selbstbeurtheilung Jesu auch ihrem Gedankeninhalte nach mit der in den synoptischen Quellenberichten bezeugten in Einklang steht.

Im Mittelpunkte der Selbstbeurtheilung Jesu nach den johanneischen Reden steht sein Anspruch, „der Sohn Gottes“ *κατ᾽ ἐξοχήν*, zu sein (5, 17. 19 ff.; 6, 40; 10, 36; 14, 13; 17, 1). Diesem Anspruche, welcher die Grundlage für seinen weiteren Anspruch darstellt, eine einzigartige Heilsbedeutung für die anderen Menschen zu haben, giebt Jesus besondere Betonung und mannigfache nähere Ausführung; gegen diesen Anspruch richtet sich aber auch die besonders scharfe Einrede seiner

[1] Vgl. I, S. 288 ff.

jüdischen Gegner, welche ihn wegen derselben der Blasphemie zeihen (vgl. 5, 17 ff.; 10, 30 ff.). Bevor wir nach dem genauen Sinne fragen, in welchem dieser Anspruch auf Gottessohnschaft in den johanneischen Reden gemeint ist, müssen wir zuerst auf die Bedeutsamkeit der Thatsache achten, dass überhaupt auch hier die messianische Selbstbezeugung Jesu sich unter Vermeidung des directen Messiastitels auf die Behauptung seines einzigartig vollkommenen Sohnesverhältnisses zu Gott concentrirt. Diese Thatsache erscheint freilich als bedeutungslos, solange man voraussetzt, dass auch für das jüdische Bewusstsein der Begriff des Sohnes Gottes mit dem Begriffe des Messias eigentlich gleichbedeutend gewesen wäre. Wenn man sich aber klar gemacht hat, dass die Juden zwar den Titel „Sohn Gottes“ als ein überliefertes Attribut des Messias verstanden, aber die wesentliche Grundlage und Bedeutung der Messianität doch keineswegs in der Sohnesgemeinschaft des Messias mit Gott, sondern in seiner glanz- und machtvollen davidischen Königsherrschaft fanden, so wird man in der nachdrücklichen Betonung und Ausführung dieser Idee der Sohnesgemeinschaft mit Gott und in der Begründung aller messianischen Ansprüche Jesu allein auf diese Gottessohnschaft schon eine sehr bemerkenswerthe Uebereinstimmung der johanneischen Selbstbezeugung Jesu mit derjenigen, welche uns aus den synoptischen Quellenberichten überall, und speciell im Gegensatze gegen die herrschende jüdische Anschauung aus der Frage Jesu nach der Davidsohnschaft des Messias (Mc. 12, 35 ff.), entgegengetreten ist, erkennen. Sehr charakteristisch ist in dieser Beziehung die Verhandlung Joh. 10, 24 ff., wo die Juden Jesum umringen mit der Aufforderung, doch jetzt endlich sie nicht mehr hinzuhalten, sondern offen zu erklären, ob er der Messias sei; worauf Jesus antwortet, er habe es ihnen schon erklärt, aber sie glaubten nicht. Die Aufforderung der Juden ist dadurch bedingt, dass sie von Jesus in seinen bisherigen Reden solche Aeusserungen über seine besondere Bedeutung gehört haben, welche ihnen zwar als Andeutungen messianischer Würde erscheinen, aber doch nicht als directe Bezeichnung oder deutliche Umschreibung des messianischen Anspruches gelten. Dagegen hat Jesus selbst das Bewusstsein, ihnen bereits vollständig

und deutlich seinen messianischen Anspruch kundgegeben zu haben. Denn indem er seine Sohnesgemeinschaft mit Gott behauptet hat, welche durch sein Wirken beglaubigt werde (V. 25b), hat er das von sich ausgesagt, was nach seinem Bewusstsein Grund und Wesen der Messianität ausmacht. Diese Behauptung seiner engsten Sohnesgemeinschaft mit dem Vater wiederholt er nun auch mit aller Bestimmtheit (V. 30—38). Eine andere Erklärung über seine Messianität aber giebt er nicht; denn wer seinen Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, nicht versteht und anerkennt und darin nicht schon die wesentliche Bezeichnung seiner Messianität ausgedrückt findet, der wird es auch nicht anerkennen und nicht richtig verstehen, wenn er sich den directen Messiastitel beilegt.

Wenn wir aber diesen allgemeinen und sehr wichtigen Punkt der Uebereinstimmung der johanneischen Selbstbeurtheilung Jesu mit der synoptischen festgestellt haben, dass Jesus seine messianische Würde allein auf seine Sohnesgemeinschaft mit Gott begründet, so müssen wir nun weiter fragen, ob denn auch die besondere Art dieser Sohnesgemeinschaft mit Gott in den Reden des vierten Evangeliums ebenso vorgestellt ist, wie in den durch die anderen Quellen überlieferten Aussagen Jesu. Wir haben oben gesehen, dass nach diesen anderen Quellenberichten Jesus seine Gottessohnschaft principiell gleichartig gedacht hat mit der Gottessohnschaft, welche alle anderen Genossen des Reiches Gottes haben sollen: nämlich als eine Liebesgemeinschaft mit Gott, in welcher Gott als der Vater sein ewiges Heil verleiht und der Mensch als Sohn vertrauensvoll und gehorsam den Willen Gottes aufnimmt und befolgt; nur dass Jesus dieses Sohnesverhältniss zu Gott bei sich selbst in einziger Vollendung verwirklicht weiss und sich deshalb als „den Sohn Gottes“ κατ᾽ ἐξοχήν betrachtet. In den johanneischen Reden Jesu dagegen erwecken sehr viele Aussagen den Schein, dass die Gottessohnschaft Jesu in anderer Art vorgestellt sei: zwar als auch in einem wechselseitigen Liebesverhalten zwischen Gott und Jesus bei seinem messianischen Berufswerke auf Erden sich bewährend, aber doch als in erster Linie auf einer eigenthümlichen physischen und räumlichen Gemeinschaft Jesu mit Gott beruhend, welche schon vor dem irdischen Leben Jesu

Bestand gehabt habe und deshalb nun auch sein irdisches Leben bedinge; dass sich demgemäss in der Gottessohnschaft Jesu nicht ein solches Verhältniss zu Gott vollendet darstelle, welches alle seine Jünger principiell ebenso haben sollen, sondern vielmehr ein solches, durch welches sich Jesus principiell von allen seinen Jüngern unterscheidet.

Jesus sagt in diesen Reden von sich, dass er nicht aus dieser Welt stamme, nicht von unten her, wie die ihm feindseligen Juden, sondern von oben her (8, 23; 17, 14. 16), dass er vom Himmel herabgekommen und zum Himmel hinaufgestiegen (3, 13; 6, 32 f. 38. 50 f. 58), von Gott ausgegangen und gekommen (8, 42; 16, 27 f.; 17, 8), von Gott, dem Vater, gesandt sei (3, 17; 4, 34; 5, 23 f. 36—38 und sonst sehr häufig). Diese seine himmlische Herkunft und Sendung meint er, wenn er den Juden gegenüber, welche in seiner bekannten irdischen Herkunft einen Beweis gegen seine Messianität finden (7, 26 f. 40—42), betont, dass er selbst seine eigentliche Herkunft kenne, die ihnen unbekannt sei: „ja wohl kennt ihr mich und wisset, woher ich bin! und doch bin ich nicht von mir selbst aus gekommen, sondern ich habe einen echten Aussender[1]), den ihr nicht kennet; ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich gesandt hat" (7, 28 f.; 8, 14). So weiss er sich in seinem Wirken auf Erden als Beauftragten Gottes (4, 34; 5, 36; 6, 27; 10, 25; 12, 49; 17, 4); er giebt seine Verkündigung über die himmlischen Dinge nicht nach freier Einbildung, sondern auf Grund unmittelbarer, eigener Wahrnehmung: er redet, was er weiss, und zeugt von dem, was er gesehen hat (3, 11); er allein hat den Vater gesehen (6, 46) und er redet, was er bei dem Vater gesehen und von dem Vater gehört hat (8, 38. 40; 15, 15). Fortdauernd steht er mit dem Vater in dieser Gemeinschaft, dass einerseits der Vater ihn erkennt (10, 15) und liebt (5, 20; 10, 17; 15, 9; 17, 23. 24. 26), ihn nicht allein lässt (8, 29; 16, 32), ihm alles zeigt, was er

[1]) Genau: „vorhanden ist als echter mein Aussender", d. h. der, welcher ihn gesandt hat, ist ein echter, rechter Aussender, im Gegensatze dazu, dass er (Jesus), wenn er von sich selbst aus käme und also sein eigener Aussender wäre, kein echter Aussender wäre. Denn ein echter Aussender ist nur der, welcher auch Macht und Autorität zur Uebertragung eines Sendbotenberufes hat.

selbst thut (5, 20), ihm die Lehrworte mittheilt (7, 16 f.; 12, 49 f.; 14, 10. 24; 17, 8) und in ihm die Werke wirkt (14, 10), ihm alles giebt, was ihm selbst, dem Vater, gehört (16, 15; 17, 10), ein Vermögen, welches grösser ist als Alles (10, 29)[1]), ihn zum Träger des göttlichen Lebens macht (5, 26) und ihm Anerkennung und Herrlichkeit verleiht (8, 54; 17, 22), — und dass andrerseits er, der Sohn, den Vater kennt und sein Wort bewahrt (8, 55; 10, 15), nichts aus sich selbst thut, sondern nur das, was er den Vater thun sieht (5, 19), nur redet, wie ihn der Vater gelehrt hat (8, 28; 12, 50), nur den Willen Gottes zu erfüllen sucht (5, 30; 6, 38; 8, 29; 15, 10), seine Speise, d. i. die Befriedigung seines wesentlichsten Lebensbedürfnisses, in der Ausführung des ihm von Gott aufgetragenen Berufswerkes findet (4, 34) und nicht seine eigene Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (7, 18; 8, 49 f.). So ist er in dem Vater und der Vater in ihm (10, 38; 14, 10. 20; 17, 21. 23); er und der Vater sind eins (ἕν), d. h. er bildet mit dem Vater eine solche Einheit, dass das, was der Eine thut, unmittelbar auch ein Thun des Anderen ist, und was der Eine erfährt, unmittelbar auch den Anderen angeht (10, 30; 17, 22). Deshalb gilt, dass wer ihn gesehen hat, den Vater gesehen hat (14, 9).

Aber der Schein, den ein Theil dieser Aeusserungen zunächst erweckt, dass Jesus in ihnen auf ein himmlisches Vorleben vor seinem irdischen Leben Bezug nehme und eine solche wunderbare Seins- und Verkehrsgemeinschaft zwischen Gott und sich während seines irdischen Lebens bezeuge, welche ausser Analogie zu der den geschöpflichen Jüngern Jesu möglichen Gemeinschaft mit Gott stehe, verschwindet doch, wenn man diese Aeusserungen im Zusammenhange der johanneischen Reden liest, wo ihnen ganz analoge Aeusserungen Jesu theils mit Bezug auf seine Jünger, theils mit Bezug auf seine Gegner zur Seite stehen. Er sagt von seinen Jüngern, dass sie ebenso nicht aus dieser Welt seien, wie er selbst nicht aus dieser Welt sei (15, 19; 17, 14. 16), und er urtheilt über seine jüdischen Gegner, dass sie in analoger Weise von dem Teufel als ihrem Vater her-

[1]) Nach der bestbezeugten Lesart ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, d. i. „was mein Vater mir gegeben hat, ist grösser als Alles".

stammten, wie er von Gott als seinem Vater herstamme (8, 42. 44). Er sagt, dass wer aus Gott stamme, auch die Worte Gottes vernehme, als deren Verkündiger er sich selbst weiss (8, 47 a); wenn er diesem Grundsatze zufolge seinen ungläubigen Gegnern vorhält, sie bewährten durch ihr Nichtverstehen seiner Offenbarungsworte, dass sie nicht aus Gott seien (V. 47 b), so gilt mit Bezug auf seine gläubigen Jünger, dass sie durch ihr Verstehen seiner Offenbarungsworte ihre Herstammung aus Gott erweisen. Er schreibt seinen Jüngern ebenso ein Hören von Gott zu, wie sich selbst: alle diejenigen, welche gläubig zu ihm kommen, sind nach dem alttestamentlichen Prophetenworte von Gott Belehrte, welche von dem Vater gehört und gelernt haben (6, 65). Er macht es dagegen seinen Gegnern zum Vorwurfe, dass sie, trotz des Besitzes der heiligen Schriften und ihres Forschens in denselben, weder die Stimme Gottes je gehört, noch seine Gestalt gesehen haben und seine Offenbarung nicht in sich aufgenommen haben (5, 37 f.) [1], und er sagt ihnen, dass sie ebenso thun, was sie von ihrem Vater, dem Teufel, gehört haben, wie er redet, was er bei seinem Vater gesehen und von ihm gehört hat (8, 38. 40). Er bezeichnet auch die wechselseitige Gemeinschaft, in welcher seine Jünger mit seinem Vater und mit ihm selbst stehen sollen, in derselben Weise wie die Gemeinschaft, welche zwischen ihm und seinem Vater besteht: wie der Vater in ihm ist und er in dem Vater, sollen auch seine Jünger in ihnen beiden sein (17, 21); er und der Vater werden zu ihnen kommen und Wohnung bei ihnen machen (14, 23). Er charakterisirt die Liebesgemeinschaft, in welcher die Jünger unter einander stehen sollen, durch denselben Ausdruck des völligen Einsseins (*εἶναι ἕν*), welchen er auf seine Gemeinschaft mit dem Vater anwendet (17, 11. 21. 22). Er bezeichnet seine Jünger ebenso als Gegenstände der Liebe Gottes, wie sich selbst (17, 23. 26; vgl. 14, 21. 23; 16, 27); er sagt, dass er die Herrlichkeit, welche Gott ihm gegeben habe, seinerseits wieder den Jüngern gegeben habe (17, 22), und er verheisst ihnen, dass sie die Werke, die er thue, ebenfalls thun würden, und zwar noch grössere Werke, als diese (14, 12).

[1]) S. über diese Stelle oben S. 360 f. Anm.

Wir würden nach Vorurtheil und Willkür verfahren, wenn wir die in allen diesen Aussagen so deutlich hervortretende Analogie zwischen dem, was von Jesus selbst gilt und dem, was von seinen Jüngern oder von seinen Gegnern gilt, nicht für unser Verständniss der Aussagen Jesu über sich selbst massgebend sein lassen wollten. Wenn er das Urtheil über seine Jünger, dass sie nicht aus dieser Welt, sondern aus Gott seien, und das Urtheil über die ungläubigen Juden, dass sie nicht aus Gott, sondern aus dem Teufel seien, insofern fällt, als er nicht das physische, sondern das ethische Wesen in Betracht zieht und ausdrücken will, dass Jene in ihrer ethischen Art zu Gott gehören und von Gott bedingt sind, und dass Diese in ihrer ethischen Art und Richtung dem Teufel zugehören und folgen [1]), so muss er bei den analogen Aussagen über sich selbst ebenfalls nicht sein physisches, sondern sein ethisches Sein in Betracht gezogen haben und von diesem die Zugehörigkeit zu Gott und Bedingtheit durch Gott haben bezeichnen wollen. Wenn er das Hören und Lernen von Gott bei den Gläubigen als ein verständnissvolles Aufmerken auf die ihnen innerlich gegebenen Offenbarungswirkungen Gottes denkt, und wenn er das Hören der Stimme und das Sehen der Gestalt Gottes, welches man aus den heiligen Schriften gewinnen kann und soll, als ein rechtes Erkennen der in den heiligen Schriften offenbarten Anschauung des Wesens Gottes meint, so muss er auch sein eigenes Hören und Sehen von Gott, welches er als die Erfahrungsgrundlage für seine Verkündigung hinstellt, als ein Merken und Verstehen der Offenbarungen Gottes gedacht haben, welche er sowohl in seinem eigenen inneren Leben als auch in den heiligen Schriften gefunden hatte. Und wenn er die Gemeinschaft, in welcher seine Jünger mit dem Vater und mit ihm und mit einander stehen sollen, nicht als eine Gemeinschaft physischen Ineinanderseins und Einsseins, sondern als eine ethische Gemeinschaft liebender Hingabe an einander und Wirksamkeit für einander versteht, so muss er auch die mit den gleichen Ausdrücken bezeichnete Gemeinschaft zwischen sich und dem Vater als eine solche Gemeinschaft inniger wechsel-

[1]) Vgl. oben S. 420 ff.

seitiger Liebe gedacht haben, in welcher er und der Vater für einander wollen und wirken.

Man kann dann freilich mit einem gewissen Rechte sagen, dass Jesus in den Aussagen der johanneischen Reden über sich selbst sein Verhältniss zu Gott zum Theil mit bildlichem Ausdrucke bezeichnet habe. Denn nur in bildlichem, nicht aber in eigentlichem, äusserlichem Sinne sei sein Herabgekommensein vom Himmel, sein Herstammen und Gesandtsein von Gott, sein Sehen bei Gott und Hören von Gott, sein Ineinandersein mit Gott gemeint. Und man kann dann die Frage stellen, ob es nicht ein unberechtigtes, auf Täuschung und Anstosserregung hinauslaufendes Verfahren gewesen sei, wenn Jesus durch Anwendung dieser bildlichen Ausdrucksweise den Schein erweckt habe, als stehe er in einem noch höheren Verhältnisse zu Gott, als welches er wirklich meinte und bei sich vorhanden wusste. Von der Beantwortung dieser Frage ist die Anerkennung der Thatsache selbst, dass jene Worte Jesu, wie sie uns in der johanneischen Quelle überliefert sind, nicht in dem zunächst liegenden äusserlichen Sinne gemeint sind, nicht abhängig; denn diese Thatsache ist durch die Analogie der mit Bezug auf die Jünger Jesu gebrauchten Ausdrücke sicher gestellt [1]. Durch eine Bejahung der Frage würde man sich aber auf den Standpunkt der ungläubigen jüdischen Gegner Jesu stellen und für die Höhe des Standpunktes, von dem aus Jesus selbst geurtheilt hat, kein Verständniss bezeugen. Nach dem Urtheile jener Juden war es unberechtigt und blasphemisch, wenn Jesus trotz seines geschöpflichen Seins, trotz seiner irdischen Herkunft und

[1]) Sofern wir im Allgemeinen urtheilen, dass in den johanneischen Reden Jesu die formelle Ausprägung der Gedanken Jesu jedenfalls durch den Aufzeichner gegeben ist, welcher auch der Verfasser des Prologes im vierten Evangelium und des ersten Johannesbriefes gewesen sein muss, ist darauf zu verweisen, dass auch in diesem Prologe und Briefe mit Bezug auf die Gläubigen Ausdrücke ganz derselben Art gebraucht werden, wie in den Reden des Evangeliums mit Bezug auf Jesus. Die Gläubigen sind aus Gott geboren und stammen aus Gott (1 Joh. 3, 9. 4, 1—6. 5, 1. 4. 18 f.); ihr Herstammen aus creatürlich-menschlichem Geblüt und Willen wird ausdrücklich geleugnet (Ev. 1, 13); Gott ist in ihnen und sie sind in Gott (1 Joh. 4, 12 ff.).

trotz des Fehlens aller Anzeichen eines wunderbaren äusseren Verkehres mit Gott doch jene Aussagen über sich machte. Denn sie zogen eben nur das äussere, physische, räumliche Sein und Verhalten in Betracht; sie urtheilten, wie Jesus ihnen vorwirft, „nach dem Fleische", d. h. nach Massgabe der creatürlichen Erscheinung (8, 15). Jesus selbst aber nimmt bei seiner Beurtheilung nur auf das innere, ethische Leben und Wesen Rücksicht und betrachtet solche Aussagen als wahr und eigentlich gültig, welche mit Bezug auf dieses innere, ethische Leben Geltung haben. Gemäss dieser Betrachtungsweise sind seine Aussagen, dass er aus Gott sei und nicht aus dieser Welt, dass er vom Himmel gekommen und von Gott gesandt sei, dass er auf Grund eigenen Hörens und Sehens von Gott zeuge, dass Gott in ihm sei und er in Gott, nicht in einem uneigentlichen Sinne gemeint, sondern in dem höchsten und eigentlichsten Sinne, in welchem diese Aussagen bei ihrer Beziehung auf Gott überhaupt verstanden werden können. Sie sind insofern allerdings bildliche Aussagen, als Jesus in ihnen sein innerliches, unräumliches und übersinnliches Verhältniss zu Gott mit Ausdrücken bezeichnet, welche für gewöhnlich von einer äusserlichen, räumlichen und sinnlichen Gemeinschaft gebraucht werden. Denn es fehlen ihm solche Ausdrücke, welche jenes innerliche Verhältniss unmittelbar bezeichnen könnten. Er scheut aber nicht die Anwendung dieser nicht adäquaten Ausdrücke, weil er möglichst deutlich die W i r k l i c h k e i t seiner Gemeinschaft mit Gott, seines Erfülltseins von göttlicher Kraft und göttlicher Offenbarung und seines Berufenseins durch Gott zu seinem messianischen Wirken betonen will, im Gegensatze zu der Unterstellung, dass er dieses ganze Verhältniss zu Gott nur vorgebe und sich einbilde, und weil er das Urtheil darbieten will, dass diese bei ihm verwirklichte Art des Herstammens aus Gott, des Lernens von Gott, des Gesandtseins von Gott, der Verkehrsgemeinschaft mit Gott die höchste Art der Verwirklichung dieser Begriffe sei. Seine Aussagen können freilich von denen missverstanden werden, die das Göttliche nur nach Art des Geschöpflichen auffassen. Aber Jesus weiss, dass alle diejenigen, welche in einem analogen Verhältnisse zu Gott stehen und analoge Erfahrungen seitens Gottes machen,

wie er, welche ebenfalls aus Gott stammen und die Offenbarungen Gottes vernehmen, auch ein rechtes Verständniss für den Ausdruck haben, mit welchem er sein Verhältniss zu Gott und seine Erfahrungen seitens Gottes bezeichnet (6, 45; 8, 47; 10, 26 f.).

Wir dürfen also in allen oben zusammengestellten johanneischen Aeusserungen Jesu über seine Beziehung zu Gott nur Ausdrücke seines festen religiösen Bewusstseins finden, dass er während seines irdischen Lebens trotz seiner creatürlich-menschlichen Beschaffenheit in einer dauernden innigsten Liebesgemeinschaft mit Gott stand, welcher er höchste Wahrheit und höchsten Werth beilegte und welche er in directem, begründendem Zusammenhange mit seinem messianischen Berufe stehend wusste. Ein Sohnesbewusstsein Jesu gegenüber Gott von dieser Art und diesem Inhalte wird uns aber nicht nur durch die Reden des vierten Evangeliums bezeugt. Es tönt uns ebenso entgegen aus jenem grossartigen Worte der Matthäuslogia: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater und Niemand erkennt, was der Sohn ist, ausgenommen der Vater, und was der Vater ist, ausgenommen der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“ (Lc. 10, 22), und es bildet die Grundvoraussetzung für das ganze messianische Wirken und Lehren Jesu von seiner Taufe an, wie es uns durch unsere anderen Quellen bezeugt ist. So steht auch die geflissentliche Rechtfertigung seiner Selbstbezeichnung als Sohn Gottes, welche Jesus nach der johanneischen Redequelle einmal seinen Gegnern gegenüber gegeben hat, in trefflichem Einklang zu dem Sinne, in welchem er nach unseren anderen Quellen diesen Titel sich beigelegt hat. Als die Juden es ihm als Blasphemie auslegten, dass er von Gott als seinem Vater redete und sein Einssein mit dem Vater behauptete (10, 29—33), hat er ihnen geantwortet: „Steht nicht geschrieben in eurem Gesetze: Götter seid ihr? Wenn er Jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes erging — und die Schrift kann nicht gelöst werden —: wie sagt ihr von dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: du lästerst, weil ich gesagt habe: ich bin Sohn Gottes?“ (V. 34—36). In den Relativsätzen, in denen Jesus zuerst jene, die im Alten

Testamente (Ps. 82, 6) Götter genannt werden, und dann sich selbst charakterisirt, giebt er zugleich die Gründe dafür an, weshalb jenen der göttliche Name beigelegt sei und weshalb er selbst sich Sohn Gottes nennen dürfe. Die Erklärung jener alttestamentlichen Bezeichnung findet er darin, dass die Menschen, von denen dort die Rede ist, des göttlichen Wortes theilhaftig geworden waren, sei es nun, dass er an die göttliche Offenbarung im Allgemeinen denkt, welche sie als Israeliten besassen, sei es, dass er an einen besonderen Auftrag denkt, den sie von Gott empfangen hätten. Ob diese Erklärung zur Zeit Jesu eine unter den Schriftgelehrten übliche war, können wir wohl nicht entscheiden. Für Jesus aber galt es als selbstverständlich, dass in der heiligen Schrift Menschen der göttliche Name nicht wegen einer irdischen Macht und Grösse, die sie Gott vergleichbar gemacht hätte, sondern nur wegen ihres Verhältnisses zu dem einen Gott und wegen ihrer Antheilnahme an dem, was wahrhaft Gottes ist, beigelegt sein konnte. Zu dieser Begründung der Beilegung des göttlichen Titels an jene im Psalmworte Angeredeten steht nun die Begründung, welche er für seine Selbstbezeichnung als Sohn Gottes giebt, in einem solchen Verhältniss der Artgleichheit und der Steigerung, dass er einen richtigen Schluss a minori ad maius machen konnte. Denn das Geheiligtsein, d. h. Geweihtsein, Zugehörigsein zu Gott, und das Gesandtsein in die Welt durch Gott, welches er von sich aussagt, weiss er beruhend auf einer Offenbarung, zu deren Träger ihn Gott als sein Vater in väterlicher Liebe gemacht hat, deren Besitz er aber auch seinerseits in Treue festgehalten und durch seine Werke, auf welche er sich vor den Juden beruft (V. 32. 37 f.), bethätigt hat. Wenn nun das Schriftwort schon jene alttestamentlichen Empfänger des Offenbarungswortes Gottes als Götter bezeichnen konnte: wie sollte nicht er, der sich durch die erfahrene göttliche Offenbarung in vollkommenstem Masse als Gottgeweihten und Sendboten Gottes an die Welt fühlt, durch den Namen des Sohnes Gottes diese seine Gemeinschaft mit Gott bezeichnen dürfen? Auch durch seine Bezeichnung als den von dem Vater Geheiligten sagt Jesus nicht ein solches Verhältniss zu Gott von sich aus, welches ihn von seinen Jüngern wesentlich unterschiede; in seinem Abschiedsgebete

erbittet er vielmehr gerade auch für sie ein Geheiligtwerden durch den Vater, beruhend auf der Offenbarung, welche er selbst seitens des Vaters empfangen hat und welche er nun auf seine Jünger übertragen hat (17, 17 f.; vgl. V. 6. 8. 11. 12. 14).

Bei Hervorhebung der auch in den Reden des vierten Evangeliums geltenden Analogie zwischen dem Sohnesverhältnisse Jesu zu Gott und dem Verhältnisse, in dem die Jünger Jesu zu Gott stehen sollen, ist freilich immer der Vorbehalt zu machen, dass Jesus doch auch auf das Bestimmteste das Bewusstsein eines ihm allein zustehenden Vorzuges vor allen anderen Menschen geäussert hat. Er wusste sich als denjenigen, in welchem das für alle seine Jünger gültige Verhältniss zu Gott zur vollendeten Darstellung kam und welcher als Erster für alle Anderen den Bestand dieses Verhältnisses vermittelte. Deshalb bezeichnet er sich auch in diesen johanneischen Reden als „den Sohn“ *κατ᾽ ἐξοχήν*, oder noch nachdrücklicher als den „alleingeborenen“, d. i. einzigen Sohn (3, 16. 18) und betont er, gerade so wie an der Stelle Lc. 10, 22, die Einzigkeit seiner Erkenntniss Gottes. Wo er gegenüber dem Nikodemus ausspricht, dass man sein auf unmittelbarer eigener Erfahrung beruhendes Zeugniss von den himmlischen Dingen, nämlich von dem Geborenwerden durch den Gottesgeist und von dem durch diese Geistesgeburt zu erzeugenden ewigen Leben, gläubig anerkennen müsse, um dieses ewige Leben zu erlangen (3, 11—16), sagt er: „Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen, ausser der aus dem Himmel Heruntergekommene, der Sohn des Menschen“ (V. 13), d. h. nur er selbst, der ein Leben himmlischen Ursprungs hat, hat sich auch zu der unmittelbaren Anschauung des himmlischen Wesens Gottes erhoben (vgl. Deut. 30, 12) [1]. Und wo er be-

[1]) Diese perfectische Aussage 3, 13: „Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen, ausser der Sohn des Menschen“ lässt nur die Deutung auf die geistige Erhebung Jesu zum Anschauen Gottes während seines irdischen Lebens zu und kann nicht auf ein solches wunderbares Aufgestiegensein in den Himmel unter Verlassung des irdischen Lebens bezogen werden, welches einem wunderbaren Herabkommen aus dem präexistenten himmlischen Leben auf die Erde correspondirte. So enthält diese Aussage den evidenten Beweis dafür, dass der an dieser Stelle selbst dem Begriffe des Hinaufsteigens in den Himmel gegenübergestellte

hauptet, dass alle gläubig zu ihm Kommenden vom Vater gehört und gelernt hätten (6, 45), macht er den Zusatz: „nicht dass den Vater Jemand gesehen hat; nur der, welcher von Gott her ist, der hat den Vater gesehen" (V. 46). Wenn diese Aeusserungen für sich allein betrachtet werden, scheinen sie zu bezeugen, dass Jesus eine Art der Herkunft von Gott und des Anschauens Gottes für sich in Anspruch genommen habe, wie sie von keinem anderen Menschen gelte; aber bei diesem Sinne würden sie mit den deutlichsten anderen Aussagen der johanneischen Reden in Widerspruch gerathen. Sofern wir diese anderen Aussagen zur Erklärung hinzuziehen, müssen wir urtheilen, dass Jesus eine Einzigkeit nicht der Art, sondern des

Begriff des Heruntergekommenseins vom Himmel nicht das Gekommensein aus einem himmlischen Vorleben, sondern nur das Erfülltsein von einem übercreatürlichen, von Gott verliehenen und zum himmlischen Wesen Gottes gehörenden Leben bedeuten kann. Ich kann es nur für exegetische Willkür in Folge dogmatischen Vorurtheils halten, wenn man statt aus dieser deutlichen Stelle sich über den auch sonst anzunehmenden Sinn dieses Begriffes des Heruntergekommenseins vom Himmel belehren zu lassen, vielmehr umgekehrt aus der Gewissheit, dass dieser Begriff sonst das Gekommensein aus einem himmlischen Vorleben bedeute, auf die Geltung dieses Sinnes auch an unserer Stelle schliesst und dann den correspondirenden Begriff des Hinaufgestiegenseins in den Himmel nur in dem Sinne des präexistenten Gewesenseins im Himmel fassen zu dürfen meint. Man sagt, dass der Begriff des Hinaufgestiegenseins in den Himmel, obgleich er auf das präexistente himmlische Sein Jesu nicht genau passe, deshalb angewandt sei, weil alle Anderen, von denen geleugnet werden solle, dass sie die himmlische Anschauung gewonnen hätten, aus der Erde zum Himmel hätten hinaufgestiegen sein müssen. Aber man müsste sich doch vielmehr klar machen, dass wenn es in passender Beziehung auf die Präexistenz Jesu gehiessen hätte: „Niemand ist im Himmel gewesen ausser der Menschensohn", diese Aussage auf's Beste auch auf alle die Anderen gepasst hätte, welche von der Erde aus zum himmlischen Leben hätten emporgestiegen sein müssen. — Die überlieferten Worte am Schlusse von Joh. 3, 13: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* halte ich wegen des Zeugnisses von ℵBL Orig. für einen späteren Zusatz zum Texte. Wenn sie echt wären, so würden auch sie nicht in imperfectischem, sondern in präsentischem Sinne zu fassen und auf die Gemeinschaft Jesu mit Gott während seines irdischen Lebens zu beziehen sein, ebenso wie am Schlusse des Prologes die Worte: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*

Grades seiner Gemeinschaft mit Gott hat ausdrücken wollen, in dem Bewusstsein, dass die Sohnesgemeinschaft mit Gott bei ihm eine vollkommene Verwirklichung finde, dass Keiner vor ihm in dieser Art der Gemeinschaft mit Gott gestanden und dieselbe Erkenntniss Gottes gewonnen habe wie er, und dass er deshalb der nothwendige Vermittler der rechten Gottesanschauung für alle Anderen sei.

7. Wir haben aber bei der bisherigen Besprechung der johanneischen Aeusserungen Jesu über sein Verhältniss zu Gott zwei Stellen ganz ausser Betracht gelassen, in welchen Jesus am Deutlichsten auf seine himmlische Präexistenz Bezug zu nehmen scheint: 8, 58 u. 17, 5 [1]). Wir müssen fragen, ob diese Stellen, welche mit dem Zusammenhange der betreffenden Redestücke fest verflochten sind und also nicht als spätere Einschiebungen des bearbeitenden Evangelisten beurtheilt werden dürfen, nicht noch eine Modificirung unserer bisher gewonnenen Auffassung des in den Reden des vierten Evangeliums bezeugten Verhältnisses Jesu zu Gott fordern.

Die eine Stelle, 17, 5, steht in dem Zusammenhange, dass Jesus am Beginne seines Abschiedsgebetes (V. 1 ff.) unter Hinweis auf die Vollmacht über alles Fleisch, welche Gott ihm zum Zwecke der Verleihung des ewigen Lebens übertragen habe, und auf seine eigene Vollziehung dieses von Gott empfangenen Auftrags durch sein Wirken auf Erden, nun Gott um eine solche Verherrlichung bittet, welche der von ihm vollzogenen Verherrlichung Gottes entspreche: „ich habe dich verherrlicht auf der Erde, das Werk (die Arbeit) vollendend, welches du mir aufgegeben hast, dass ich es vollziehe; und nun verherrliche du

[1]) Die Stelle 6, 62 kommt hier für uns nicht mit in Betracht. Denn in Betreff ihrer ist zu verweisen auf I, S. 244 ff., wo ich dargelegt habe, dass dieser Ausspruch, welcher in den engen Gedankenzusammenhang zwischen den paradoxen Ansprüchen Jesu in der vorangehenden Rede und der Lösung dieser Paradoxie in V. 63 auf das Störendste eingeschoben ist, da er eine ganz andere Art der Lösung der Paradoxie bietet, wie V. 63, nicht von dem ursprünglichen Concipienten dieses umgebenden Gedankenzusammenhanges herstammen kann, sondern ebenso wie z. B. 1, 15 eine Einfügung des bearbeitenden Evangelisten in den ihm durch seine Quelle überlieferten Zusammenhang sein muss.

mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war" (V. 4 u. 5). Ohne Zweifel ist das zweimalige „bei dir" in dieser Aussage beide Male in demselben Sinne zu fassen, d. h. wenn es das erste Mal auf die räumliche Gemeinschaft mit Gott im Himmel bezogen werden muss, muss es auch das zweite Mal diesen räumlichen Sinn haben und wir dürfen ihm nicht einfach die Bedeutung: „nach deinem Urtheil" oder „nach deiner Bestimmung" beilegen. Aber es beruht nun doch auf einer Verkennung der neutestamentlichen Sprach- und Anschauungsweise, wenn man gleich folgert, die Aussage Jesu, er habe vor der Weltschöpfung eine Herrlichkeit bei Gott gehabt, sei dem Sinne nach einfach und nothwendig identisch mit dem Gedanken, er selbst habe vor der Weltschöpfung im Besitze dieser Herrlichkeit bei Gott präexistirt. Nach unserer modernen Anschauung kann allerdings die einer Person gehörende Herrlichkeit nicht anders realisirt sein, als an der Person selbst, der sie zugehört, und wir urtheilen deshalb, dass auch eine himmlische Herrlichkeit einer noch nicht existirenden Person nur ideell bei Gott zugehören kann, sofern sie durch Gott dieser Person zugedacht und vorherbestimmt ist. Aber nach der im Neuen Testamente herrschenden Sprach- und Anschauungsweise kann ein himmlisches Gut, und so auch eine himmlische Herrlichkeit, als bei Gott existirend und einer Person gehörend gedacht und bezeichnet werden, nicht sofern diese Person selbst schon existirt und mit der Herrlichkeit bekleidet ist, sondern sofern die Herrlichkeit von Gott für diese Person im Himmel gewissermassen deponirt ist und bewahrt wird. Es ist daran zu erinnern, wie Jesus auch nach unseren synoptischen Berichten von dem Schatze (Mt. 6, 20 f.; Mc. 10, 21) oder dem Lohne redet (Mt. 5, 12. 46; 6, 1), welchen seine Jünger im Himmel, bei Gott, haben, wobei er nicht an eine blos zukünftige Verwirklichung dieses Schatzes und Lohnes, sondern an ein schon gegenwärtiges reales Vorhandensein desselben für die Jünger denkt; wie ferner bei der Schilderung des Endgerichts über die Völker das Reich, welches die Gesegneten des Vaters ererben sollen, als ein von Schöpfung der Welt her ihnen bereitetes bezeichnet wird (Mt. 25, 34), und wie auch Col. 1, 5 u. 1 Petr. 1, 4 das Hoffnungsheil der Christen als ein im Himmel für sie deponirtes

Gut dargestellt wird. Demnach ist es durchaus nicht nothwendig, in unserer Stelle Joh. 17, 5 den Gedanken zu finden, dass Jesus selbst im Besitze der himmlischen Herrlichkeit bei Gott präexistirt habe; sondern möglich ist auch der Sinn, dass die himmlische Herrlichkeit, welche Jesus als der Messias nach seinem irdischen Berufswerke erlangen soll, als ein von Ewigkeit her ihm bestimmter Lohn bei Gott im Himmel für ihn deponirt gewesen ist; und diesen möglichen Sinn müssen wir deshalb als den allein richtigen anerkennen, weil er ebenso treffend zu dem Zusammenhange dieser Stelle wie zu der uns übrigens in den johanneischen Reden überlieferten Selbstbeurtheilung Jesu passt. Jesus will die Herrlichkeit, welche er sich jetzt von Gott erbittet, nicht als eine blos mögliche, in ihrer Art und Grösse unbestimmte und zufällige erscheinen lassen, sondern vielmehr als eine unzweifelhaft gewiss für ihn vorhandene, weil mit seinem messianischen Berufswerke in nothwendiger Beziehung stehende. Alle in dem Gebete vorangehenden Aeusserungen über die Vollbringung des ihm von Gott aufgetragenen Berufswerkes auf Erden dienen zur Begründung dieser gleich zuerst in V. 1 ausgesprochenen und nun in V. 5 wieder aufgenommenen Bitte um Verherrlichung durch Gott, sofern diese Verherrlichung der Lohn für sein vollbrachtes Berufswerk sein soll. Diese Begründung würde durch den Hinweis darauf, dass er schon von Ewigkeit her als Präexistenter mit der himmlischen Herrlichkeit bekleidet gewesen sei, die er jetzt erbitte, nicht verstärkt, sondern gedrückt werden; denn dann würde sein irdisches Berufswerk als eine Episode in seinem himmlischen Herrlichkeitsleben erscheinen, nach welcher, nicht aber wegen welcher er wieder die himmlische Herrlichkeit erlangte. Dagegen dient es zur nachdrücklichen Verstärkung jener Begründung, wenn Jesus den erbetenen Lohn als einen solchen bezeichnet, welcher für ihn, den Messias, seit Ewigkeit von Gott bestimmt und im Himmel bewahrt ist; so erbittet er für sich nicht etwas Willkürliches, sondern das, was nach Gottes Ordnung ihm zukommen soll und ideell schon immer zugehört hat. Das, was direct in diesen Worten ausgedrückt wird, ist also das uranfängliche Vorhandengewesensein der himmlischen Herrlichkeit, welche Gott dem Messias zum Besitze

bestimmt hat; Voraussetzung dieser Aussage ist aber allerdings der Gedanke, welcher am Schlusse des Gebetes in V. 24 einen bestimmten Ausdruck findet, dass Jesus selbst als der Messias von Uranfang her, zwar nicht real bei Gott existirt hat, wohl aber der Gegenstand der Liebe Gottes, seiner liebenden Vorstellungen, Pläne und Ordnungen gewesen ist.

Auf diesen letzteren Gedanken führt uns aber auch der andere Ausspruch Jesu 8, 58, wenn wir ihn aus seinem Zusammenhange heraus erklären. Veranlasst ist derselbe dadurch, dass die Juden die Versicherung Jesu, wer sein Wort bewahre, werde in Ewigkeit den Tod nicht schauen (V. 51), als eine auf dämonischer Verblendung beruhende Selbstüberhebung beurtheilt und gemäss der richtigen Folgerung, dass wenn die Bewahrung seines Wortes Anderen ewiges Leben verleihe, zuerst doch er selbst im Besitze dieses Wortes ewig leben müsste, ihm vorgehalten haben, er sei doch nicht grösser als Abraham und die Propheten, welche gestorben seien (V. 52 f.). Hierauf hat Jesus zuerst entgegnet, dass der Ruhm, den er von sich aussage, nicht ein nichtiger Selbstruhm, sondern ein ihm von Gott verliehener Ruhm sei, und dass es eine Unwahrheit von ihm sein würde, wenn er seine Erkenntniss Gottes (und demgemäss auch das, was er auf Grund dieser Gotteserkenntniss von seiner eigenen Heilsbedeutung weiss), verleugnen würde (V. 54 f.). Dann aber fügt er hinzu, dass das, was die Juden ihm als absurde Consequenz seiner Worte vorgehalten haben, ganz richtig sei; er sei in der That grösser als Abraham: „Abraham euer Vater frohlockte, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich“ (V. 56). Und auf die den Unsinn dieser seiner Behauptung hervorhebende Frage der Juden, ob er, der noch nicht fünfzig Jahre alt sei, Abraham gesehen habe (V. 57), fährt er, seinen paradoxen Anspruch noch weiter steigernd, fort: „wahrlich, wahrlich ich sage euch: ehe Abraham ward, bin ich“ (V. 58).

Zum Zwecke der Erklärung dieses letzten Wortes müssen wir davon ausgehen, dass es sich jedenfalls am Anfange der Erörterung Jesu über sein Verhältniss zu Abraham um die Bedeutung seines g e g e n w ä r t i g e n i r d i s c h e n S e i n s u n d W i r k e n s handelt, mit Bezug auf welches er selbst den An-

spruch erhebt, der Vermittler des ewigen Lebens zu sein, und mit Bezug auf welches die Juden sagen, er sei doch nicht grösser als Abraham. Auf dieses sein gegenwärtiges irdisches Sein bezieht sich auch noch sein Wort, Abraham habe frohlockt, dass er „seinen Tag" sehen sollte; denn unter „seinem Tage" kann nur der Tag seines Erscheinens auf Erden verstanden werden. Die dann folgenden Aussprüche aber weisen ihrem äusseren Wortlaute nach zunächst auch auf den Sinn hin, dass Jesus von seinem gegenwärtigen irdischen Sein behauptet, es reiche bis in die Zeit Abrahams zurück und noch darüber hinaus. Seine Aussage, Abraham habe seinen Tag gesehen und sich gefreut, muss zunächst so verstanden werden, wie sie von den Juden verstanden wird, dass Abraham während seiner Lebenszeit noch den Eintritt des irdischen Lebens Jesu gesehen und begrüsst habe. Und ebenso bietet das weitere Wort: „ehe Abraham ward, bin ich" zunächst den Sinn dar, sein gegenwärtiges irdisches Sein habe bestanden, bevor Abraham geworden sei. Nun ist aber dieser zunächst durch den Wortlaut dargebotene Sinn der Aussagen ein im höchsten Masse paradoxer. Die Juden wollten Jesum steinigen, weil sie in diesen Worten eine aus wahnsinniger Ueberhebung stammende Prahlerei erblickten. Die Christen aber, welche von der Voraussetzung ausgehen, dass die Worte im Sinne Jesu (beziehungsweise des Evangelisten) keinesfalls diese ungereimte Behauptung enthalten haben können, das irdische Sein Jesu reiche bis vor Abrahams Zeit zurück, haben die Schwierigkeit durch die Erklärung zu lösen gesucht, dass einerseits bei den Worten, Abraham habe den Tag Jesu gesehen, an ein Sehen Abrahams nicht während seines irdischen Lebens, sondern von seinem nachirdischen Paradieseszustande aus zur Zeit von Jesu wirklicher Geburt gedacht sei, und dass andrerseits bei den Worten Jesu, sein Sein bestehe vor Abrahams Werden, nicht an sein gegenwärtiges irdisches Sein, sondern an sein himmlisches Sein vor seinem irdischen Leben gedacht sei. Aber erstens geht doch bei dieser Erklärung der feste Gedankenfortschritt der Worte verloren. Denn der Gedanke Jesu, dass er in seinem himmlischen Sein vor Abraham bestanden habe, würde zu seinem Gedanken, dass Abraham vom Paradiese aus seine irdische Erscheinung

mit Freuden begrüsst habe, in keiner directen Analogie und deshalb auch in keinem Verhältnisse rechten Fortschritts stehen; die letztere Aussage Jesu würde vielmehr nur dadurch veranlasst sein, dass die Juden die auf das nachirdische Leben Abrahams bezogene Aeusserung Jesu irrthümlich auf sein irdisches Leben gedeutet hätten, durch dieses Missverständniss aber zufällig doch etwas Richtiges getroffen hätten, was ihnen Jesus nun in seiner letzten Aussage über sein himmlisches Sein schon vor dem irdischen Sein Abrahams bekräftigt hätte. Und zweitens würde bei dieser Erklärung in dem letzten Ausspruche Jesu ein Gedanke ausgedrückt sein, von welchem wir auf Grund unserer ganzen bisherigen Darlegung sagen müssen, dass er in den uns sonst überlieferten Aussprüchen Jesu, auch der johanneischen Reden, keine Analogie hat.

Ist denn aber diese Lösung der in den Worten Jesu gegebenen Schwierigkeit durch Zuhülfenahme der Vorstellungen von dem nachirdischen Leben Abrahams und dem vorirdischen Leben Jesu die einzig mögliche? Für die Aussage, dass Abraham den Tag, d. h. die irdische Erscheinung, Jesu gesehen und sich gefreut habe, ist dann, wenn die Deutung auf ein sinnliches Sehen Abrahams zur Zeit seines irdischen Lebens ausgeschlossen ist, die nächstliegende Erklärung doch die, dass Abraham während seines irdischen Lebens in geistigem Vorausblick die Erscheinung Jesu als des Messias geschaut und sich ihrer gefreut hat. Man darf nicht einwenden, dass doch die Freude Abrahams über das ihm für die Zukunft in Aussicht gestellte Schauen des Tages Jesu von seiner Freude über dieses Schauen selbst, also über die Verwirklichung jener Verheissung, ausdrücklich unterschieden werde. Denn dem Abraham ist nach dem alttestamentlichen Berichte, welcher ohne Zweifel die Grundlage für diese Aeusserungen Jesu bildet, auch das Schauen des Tages des Messias nicht direct verheissen worden, sondern nur indirect insofern, als ihm der Sohn und dadurch die allen Völkern zum Segen dienende Nachkommenschaft verheissen wurde. Deshalb konnte aber auch die Freude Abrahams über die Erfüllung dieser Sohnesverheissung zugleich als Freude Abrahams über die Verwirklichung der ihm indirect ertheilten Messiasverheissung betrachtet werden. Es wäre nicht richtig, zu sagen, dass Jesus

unter „seinem Tage“ den Tag der Geburt Isaaks verstanden habe; wohl aber gilt, dass Isaak für Jesus, und nach Jesu Auffassung für Abraham, nicht als einfacher Nachkomme, sondern als Beginn der auf den Messias hinausführenden Nachkommenschaft in Betracht gekommen ist. Wie Jesus deshalb die sich in Lachen äussernde Freude Abrahams, welcher nach der alttestamentlichen Ueberlieferung Isaak seinen Namen verdankt, nicht einfach auf Isaak als solchen, sondern auf Isaak als messianischen Verheissungsträger sich beziehen lässt, so urtheilt er auch, dass Abraham, indem er die verheissene Geburt Isaaks verwirklicht sah, im Geiste die Erfüllung der ihm gewordenen messianischen Verheissung, und insofern „den Tag Jesu“, gesehen habe. Aus diesem Verständnisse der Aussage Jesu, dass Abraham seinen Tag gesehen hat, folgt dann aber das Verständniss seiner weiteren Aussage, dass er vor Abrahams Werden schon gewesen sei. Denn dieses sein Gewesensein vor der Zeit Abrahams muss in derselben Art gedacht sein, wie das Gewesensein „seines Tages“ zur Zeit Abrahams. Das gegenwärtige irdische Sein Jesu, in welchem er der Messias ist, hat vor Abrahams Werden zwar nicht real existirt, aber dennoch einen wahren Bestand gehabt, sofern es im Geiste Gottes, in den Gedanken, Entschlüssen und Verheissungen Gottes, Geltung hatte. Sofern Jesus sich selbst als Messias fühlt, weiss er, dass sein irdisches Leben nicht zufällig eingetreten ist, sondern von Anfang an, auch nicht etwa erst von der dem Abraham gegebenen Verheissung und Verheissungserfüllung an, sondern schon vor dem Werden Abrahams, von Gott vorhergewollt und vorhergeschaut worden ist. In dem Bewusstsein, in diesem Sinne von Anfang an für Gott, und mittelst der Verheissungen Gottes auch für die alttestamentlichen Frommen, vorhanden gewesen zu sein, erhebt Jesus den Anspruch, allerdings grösser zu sein als Abraham.

Wenn wir die Worte Jesu in diesem Sinne erklären, so stellen sie sich nicht nur als unter einander in straffem Zusammenhange stehend dar, sondern bieten sie auch einen solchen Gedankeninhalt, welcher zu der uns sonst bezeugten Selbstbeurtheilung Jesu auf’s Trefflichste passt. Es ist allerdings eine hoch idealistische Betrachtungs- und Redeweise, wenn Jesus das

ideelle Sein für Gott, welches er als Messias und deshalb als Gegenstand der Vorherbestimmung und der Liebe Gottes ewig gehabt zu haben weiss, einfach als Sein bezeichnet, als wäre es ein reales Sein. Diese idealistische Betrachtungs- und Redeweise ist aber nicht von philosophischer, sondern von rein religiöser Art und Begründung, und sie hat ihre Analogie in den anderen Aussagen Jesu, in denen er das Sein und den Werth der Dinge garnicht nach dem Massstabe ihres irdischen Seins und Werthes, sondern nur nach dem Massstabe ihrer Geltung für Gott beurtheilt [1]). Den Unterschied, welchen wir Modernen machen zwischen ideellem Sein und Gelten und realem Sein, hat Jesus nicht ausgedrückt, — wie ihn überhaupt die Alten nicht bestimmt ausgedrückt haben. Ob aber auch der deutliche Ausdruck fehlt und die Rede so gestaltet ist, als handele es sich um reales Sein, können wir doch aus dem Zusammenhange ersehen, dass an ein ideelles Sein gedacht ist und müssen zur Erklärung unsererseits jenen begrifflichen Unterschied deutlich hervorheben [2]).

Uebrigens gilt, wie mit Bezug auf die Reden Jesu im vierten Evangelium überhaupt, so auch mit Bezug auf die zuletzt erklärten Aussprüche, dass wir nicht für ihre Form, sondern nur für ihren wesentlichen Gedankeninhalt die geschichtliche Authentie in Anspruch nehmen dürfen. Der Gedankeninhalt auch dieser zuletzt erörterten Worte Jesu geht nicht über die Linie eines

[1]) Vgl. oben S. 176 f. u. 185.

[2]) Wir dürfen auch nicht sagen, dass Jesus eben deswegen, weil er keinen begrifflich scharf ausgedrückten Unterschied zwischen dem realen und dem ideellen Sein gemacht habe, aus der Gewissheit seiner ideellen Präexistenz die Ahnung seiner realen Präexistenz erschlossen habe und diese Ahnung an unserer Stelle hervorleuchten lasse. Denn das Sein, von welchem Jesus an unserer Stelle redet, ist nach dem Zusammenhange sein gegenwärtiges Sein als Messias auf Erden. Wenn Jesus die Präexistenz dieses Seins nicht rein ideell, sondern zugleich real aufgefasst hätte, so müsste er also an einen realen Bestand dieses seines irdischen Lebens schon in der Vorzeit gedacht haben. Wenn man ihm aber nicht, wie die Juden, diesen Gedanken an eine reale Präexistenz im irdischen Leben zumuthen will, darf man ihm doch nicht statt dessen gleich den Gedanken an eine reale Präexistenz im himmlischen Leben zuschieben.

solchen Sohnesbewusstseins Jesu Gott gegenüber hinaus, wie es uns auch durch unsere synoptischen Quellenberichte bezeugt ist. Wenn wir aber die formelle Gestaltung aller dieser johanneischen Aussagen Jesu über das Verhältniss seiner Person zu Gott ohne Zweifel durch die individuelle Auffassungs- und Ausdrucksweise des Aufzeichners der Reden bedingt denken müssen, so ist doch diese formelle Gestaltung im Ganzen ein grossartiger Ausdruck des Strebens, gegenüber einer äusserlichen Betrachtungsweise die Wahrheit und den Werth innerlich erfahrener und gewiss gewordener religiöser Thatsachen festzustellen und hervorzuheben; und wir dürfen wohl sagen, dass uns aus diesen johanneischen Reden und Verhandlungen Jesu, wenn auch in etwas veränderter Form, doch der Sache nach richtig die geschichtliche Erinnerung des vertrautesten Jüngers an die unvergleichliche Höhe des religiösen Selbstbewusstseins des Meisters und an die tiefe Kluft, welche ihn bei der Kundgabe dieses Bewusstseins von dem Verständnisse der grossen Menge seiner pharisäisch-jüdischen Zeitgenossen trennte, entgegentönt.

8. Wir müssen nun aber unsere Darstellung der Selbstbeurtheilung Jesu nach den johanneischen Reden noch vervollständigen durch den Hinweis darauf, dass Jesus auch hier neben seinem unvergleichlich hohen religiösen Bewusstsein, als der Sohn Gottes mit Gott in einer innigsten Gemeinschaft zu stehen, der Träger wahrhaft göttlichen Lebens und wahrhaft göttlicher Offenbarung und kraft dieses seines Sohnesverhältnisses zu Gott der Messias und Heilsbringer für alle anderen Menschen zu sein, doch zugleich sein demüthiges Bewusstsein ausgesprochen hat, ein schwacher, geschöpflicher Mensch zu sein. Die höchsten, göttlichen Ansprüche erhob er nur insofern für sich selbst, als er alle seine Worte und Werke, seine Berufssendung und seine Kraft zur Ausführung derselben, von Gott empfangen zu haben wusste (5, 19 ff.; 7, 16 f.; 8, 28. 42; 10, 29. 32; 12, 49 f.; 14, 10. 24; 17, 2. 7 f. 22 f.); und auch die Verheissungen an seine Jünger, dass er in der Zukunft von seinem himmlischen Leben aus für sie der Vermittler göttlicher Kräfte und Gaben sein werde, gründete er nicht auf die Vorstellung, dass er dann aus sich selbst heraus ihnen etwas geben könnte, sondern nur auf den Gedanken seiner auch nach dem irdischen

Tode fortdauernden Gemeinschaft mit Gott, gemäss welcher er alles, was Gottes ist, auch als das Seinige bezeichnen (16, 14 f.) und für seine Jünger auf die liebenden Heilswirkungen des Vaters rechnen konnte, der grösser ist als er (14, 12. 28). Weil er so in lauterer Frömmigkeit nichts durch sich selbst sein wollte, sondern Alles durch Gott, und weil er die göttliche Kraft und Offenbarung, die er in seinen Werken und Worten bewährte, von seiner physischen Beschaffenheit ganz unabhängig wusste, so bedeutete es für ihn keinen Widerspruch, wenn er bei allen seinen hohen Aussagen über sich selbst doch ein einfacher Mensch war und dieses sein geschöpfliches Menschsein besonders anerkannt wissen wollte. In diesem Sinne hat er sich auch nach den Reden des vierten Evangeliums häufig als „den Sohn des Menschen" bezeichnet, und zwar gerade in solchen Zusammenhängen, wo er seinen Verkehr mit dem Himmel (3, 13), sein Vermögen zur Verleihung himmlischer, zum ewigen Leben gereichender Speise (6, 27), seinen Empfang der göttlichen Vollmacht auch zum Vollzuge des Gerichtes (5, 27), seine bevorstehende himmlische Verherrlichung durch Gott (12, 23) behauptet und die Forderung einer gläubigen Erhöhung, d. h. Anerkennung seiner göttlichen Heilsbedeutung, seitens der Menschen gestellt hat (3, 14; 8, 28). Die Erklärung, welche wir oben für den Gebrauch dieses Namens in den von unseren anderen Quellen bezeugten Aussprüchen Jesu gefunden haben, lässt sich unmittelbar auch auf diese johanneischen Stellen anwenden. Denn auch hier bezeichnet sich Jesus durch den Namen weder blos als Menschen, noch blos als Messias, sondern als den, welcher der prophetischen Verheissung zufolge beides ist: ein geschöpflicher Mensch und doch der himmlische Messias.

Eben diesen Gedanken aber, für welchen Jesus eine compendiarische Schriftbegründung in dem Namen „Menschensohn" bietet, hat er auch in der Rede von Cap. 6 ausgedrückt, wo er „sein Fleisch" oder „sein Fleisch und sein Blut" als eine Speise bezeichnet, welche die Menschen des ewigen Lebens theilhaftig mache (6, 51—56). Wenn man einerseits berücksichtigt, dass Jesus in dieser Rede zuerst sich selbst im Ganzen als das vom Himmel herabgekommene und zum ewigen Leben gereichende Brot beurtheilt (V. 35. 48—51), dann an Stelle seiner selbst

theils sein „Fleisch“ (V. 51 b.), theils sein „Fleisch und Blut“ (V. 53—56) als die zu geniessende Speise hinstellt, und endlich wieder sich selbst im Ganzen als das vom Himmel gekommene und zum ewigen Leben dienende Brot bezeichnet (V. 57), und wenn man andrerseits weiss, dass im neutestamentlichen Sprachgebrauche durch die Begriffsverbindung „Fleisch und Blut“ sonst immer dasselbe bezeichnet wird, was nach dem alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauche auch einfach als „Fleisch“ benannt werden kann, nämlich die Beschaffenheit des geschöpflichen lebenden Wesens mit dem speciellen Merkmale der Schwäche und Vergänglichkeit gegenüber Gott oder dem göttlichen Geiste, so kann man nicht zweifelhaft sein, dass diese Behauptung Jesu, sein „Fleisch“ oder „das Fleisch und das Blut des Menschensohnes“ (V. 53) sei eine den Menschen zum ewigen Leben gereichende Speise, den Sinn hat, er selbst als schwacher, geschöpflicher Mensch sei ein unentbehrliches Mittel zur Erlangung ewigen Lebens [1]). Veranlasst ist diese Behauptung Jesu dadurch, dass die Juden seinen vorher erhobenen Anspruch, er, der Menschensohn, biete die zum ewigen Leben dienende Speise dar (V. 27) und er selbst sei in noch wahrhafterem Sinne, als das Manna in der Wüste, ein vom Himmel gekommenes und zum Leben dienendes Brot (V. 32 ff.), durch den murrenden Hinweis auf seine Geschöpflichkeit, seine notorische menschliche Herkunft, widerlegen zu können gemeint hatten (V. 41 f.). Denn dieser Einrede gegenüber hebt er mit vollem Nachdrucke die Nothwendigkeit einer vertrauensvollen Annahme gerade dieser seiner creatürlichen, menschlichen Beschaffenheit hervor. Er beurtheilt zwar nicht seine geschöpfliche Wesensseite, sein „Fleisch“, als etwas durch sich selbst Werthvolles. Es ist wohl zu beachten, dass er von seinem „Fleische“ oder seinem „Fleische und Blute“ nicht ebenso, wie vorher von sich selbst im Ganzen, behauptet, es sei vom Himmel herabgekommen, weil eine solche Behauptung einen begrifflichen Widerspruch enthalten würde. Sondern mit Bezug auf sein „Fleisch“ oder sein „Fleisch und Blut“ wiederholt er nur den Anspruch, es sei eine zur Erlangung des ewigen Lebens nothwendige Speise für die Menschen. Und dass er

[1]) Vgl. I, S. 298 f.

diese Heilsbedeutung seinem „Fleische“ nicht als solchem zuschreibt, sondern nur, sofern es Träger des göttlichen Geistes und Vermittler der zum Leben gereichenden Verkündigung an die Menschen ist, spricht er dann zum Schlusse klar in den Worten aus: „der Geist ist das Lebengebende; das Fleisch hat garkeinen Werth; die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben“ (V. 63). In diesem Satze giebt er nicht etwa eine Wiederaufhebung oder Abschwächung der vorangehenden paradoxen Aussage, dass man sich sein Fleisch und Blut zueignen müsse, um das Leben zu erlangen; sondern er giebt eine solche Erklärung für diese vorangehende Behauptung, aus welcher die Richtigkeit derselben erhellt. Denn wenn man das Wesen seiner messianischen Heilsbedeutung darin anerkennt, dass er eine aus göttlichem Geiste stammende und zum ewigen Leben gereichende Verkündigung bringt, so wird man in seinem geschöpflichen, menschlichen Wesen nicht nur keinen Widerspruch zu dieser seiner Heilsbedeutung finden, wird dasselbe auch nicht für etwas Gleichgültiges und Entbehrliches halten, sondern wird es vielmehr als das nothwendige Organ zur Mittheilung seiner vom Gottesgeist erfüllten und zum ewigen Leben dienenden Verkündigung an die anderen Menschen erkennen und werthschätzen. So dient diese Erörterung Jesu in Joh. 6 zu einer Bestätigung und Erklärung des Gedankens, welchen er sonst durch seine Selbstbezeichnung als „der Sohn des Menschen“ kurz ausdrückt. Denn wenn er durch die Annahme dieses Namens hervorhebt, dass das Zusammenbestehen seiner schwachen, geschöpflichen Menschennatur mit seiner messianischen Würde deshalb richtig und nothwendig sein muss, weil es dem prophetischen Schriftworte von dem wie eines Menschen Sohn erscheinenden Repräsentanten des messianischen Reiches entsprechend ist, so zeigt er durch diese Erörterung in Joh. 6, dass er doch nicht nur wegen der Autorität jenes Schriftwortes, sondern auch wegen der erkannten sachlichen Bedeutung seiner menschlichen Beschaffenheit für seine messianische Verkündigungswirksamkeit die Nothwendigkeit dieser seiner geschöpflichen Menschennatur für sich als den Messias behauptet hat.

9. Indem wir die Aussagen Jesu über seine messianische Person durchgegangen sind, hat es sich uns bestätigt, dass nach allen unseren Quellen, auch nach den Reden des vierten Evangeliums, Jesu Beurtheilung seines eigenen Wesens in engster innerer Wechselbeziehung zu seiner Vorstellung von dem Wesen des Reiches Gottes gestanden hat. Das durch die Vorstellung Gottes bedingte Verhältniss zwischen Gott und den Menschen, welches er als das Wesen des Reiches Gottes erkennen lehrte, wusste er in seiner eigenen Person vollkommen verwirklicht, und in diesem Bewusstsein besass er die feste Bürgschaft dafür, der Messias des Reiches Gottes zu sein. Sein vollkommenes Sohnesbewusstsein Gott gegenüber vereinigte sich aber ohne Schwierigkeit mit seinem Bewusstsein, ein schwacher, geschöpflicher Mensch zu sein. Er hat nirgends durch eine Theorie dogmatischer Art eine Erklärung darüber gegeben, wie dieses paradoxe Doppelurtheil, dass er „der Sohn Gottes“ und „der Sohn des Menschen“ sei, widerspruchslos Geltung haben könne. Das Zusammenbestehen des durch jenen ersteren Namen bezeichneten Verhältnisses zu Gott mit dem durch diesen zweiten Namen bezeichneten Verhältnisse zur Menschheit war ihm durch unmittelbare eigene Erfahrung gewiss; deshalb untersuchte und bewies er nicht die Möglichkeit dieses Zusammenbestehens, sondern behauptete er einfach die Thatsächlichkeit desselben. Wir aber können doch deutlich erkennen, dass in seiner garnicht naturhaften, sondern rein geistigen und ethischen Gottesanschauung und in der ethisch-religiösen Betrachtungsweise, gemäss welcher er als das wahre und eigentliche Leben nur das ethische Sein und Wirken durch Gott und für Gott anerkannte und gerade deshalb die menschliche Naturbeschaffenheit als ein Mittel der Entwicklung und Bethätigung des wahren, göttlichen Lebens aufzufassen vermochte, die sichere Grundlage für diese Harmonie seines messianischen Selbstbewusstseins als der Gottessohn und der Menschensohn besessen hat.

Cap. 2. Das Berufswirken des Messias.

1. Der Messias hat seinem allgemeinen, für die Juden ebenso wie für Jesus geltenden Begriffe nach den Beruf, als Beauftragter Gottes das Heilsreich der Endzeit aufzurichten und zu leiten. Wir müssen fragen, wie Jesus, seiner besonderen Vorstellung von dem Wesen des Reiches Gottes entsprechend, die besondere Art und die Grenzen dieser seiner messianischen Berufsaufgabe bestimmt hat.

Für die Juden zur Zeit Jesu waren alle detaillirenden Vorstellungen über das Berufswirken des Messias bedingt durch die in den alttestamentlichen Verheissungen begründete und im Messiasnamen selbst bezeichnete Gewissheit, dass der Messias ein König mit königlichen Functionen sein werde. Nicht nur da, wo man vorzugsweise das äussere Glück und die politische Macht des erwarteten Zukunftsreiches hervorhob, sondern auch da, wo man die sittlich-religiöse Art dieses Reiches und die Zweckbeziehung des Messias auf die Herstellung und Erhaltung der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Volkes der Endzeit stark betonte, wie z. B. in den Psalmen Salomos, erschien doch als die wesentliche Aufgabe des Messias sein königliches Herrschen, sein Besiegen der Feinde Gottes und des Gottesvolkes und sein richterliches Walten über den Genossen des Reiches [1]. Zu dieser Auffassung der Berufsaufgabe des Messias hat sich nun aber Jesus in einen sehr bemerkenswerthen Gegensatz gestellt. Zwar hat er bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem den Jubelruf seiner Begleiter, dass jetzt mit ihm „das Königreich des Vaters David" komme (Mc. 11, 10), angenommen und bei dem Verhöre vor Pilatus die Frage, ob er der König der Juden sei, bejaht (Mc. 15, 2). Denn hier kam es ihm darauf an, offen seinen Anspruch zu bekennen, dass er der von den Juden auf Grund der alttestamentlichen Verheissungen erwartete Messias sei; deshalb musste er eben den alttestamentlich-jüdischen Messiastitel auf sich beziehen. Aber wie er wusste, dass er

[1]) Vgl. das oben S. 52 ff. angeführte Citat aus den Psalmen Salomos

das Reich Gottes in einem höheren Sinne verkündigte und verwirklichte, als in welchem es im Alten Testamente verheissen war und von den Juden erwartet wurde, so hat er auch den alttestamentlich-jüdischen Titel des Messias, dass er davidischer König sei, nur in einem umgedeuteten Sinne für sich in Anspruch genommen. Auch für seine Vorstellung freilich hatte es ursprünglich auf Grund der ganzen bisherigen Ueberlieferung mit zu den wesentlichen Merkmalen des Messias gehört, dass derselbe als König herrsche. Aber nachdem ihm bei seiner Taufe das Bewusstsein zu Theil geworden war, dass in seinem reinen und vollkommenen Sohnesverhältnisse zu Gott die höchste positive Begründung seiner messianischen Würde gegeben sei, hat er in den dann folgenden inneren Kämpfen um die Behauptung seines messianischen Selbstbewusstseins das ihm mit versucherischem Reize entgegentretende jüdische Ideal der irdischen Königsherrschaft des Messias definitiv als ein verkehrtes, satanisches abgewiesen. Auf Grund unserer Quellenberichte kann es nicht für berechtigt gelten, wenn man erklärt, Jesus habe damals nach der Taufe doch nur den Anreiz zu einer Erwerbung irdischer Königsherrschaft mit bösen Mitteln zurückgewiesen, habe aber weiterhin, wenigstens in der Anfangszeit seines Wirkens, an der Erwartung festgehalten, unter wunderbaren Einwirkungen Gottes von dem Volke, welches ihn als den Messias gläubig anerkennen würde, auf den ihm zustehenden davidischen Königsthron erhoben zu werden [1]). Denn nicht nur hat Jesus in den uns überlieferten Reden sich nirgends die Function königlichen Herrschens beigelegt, noch dieselbe in der Zukunft für sich in Aussicht gestellt; sondern er hat die Thätigkeit, zu welcher er sich als Messias berufen fühlte, sogar geflissentlich in Gegensatz zu der Function königlichen Herrschens gestellt. Er hat seinen Jüngern gesagt: „ihr wisset, dass die, welche als Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen und die Grossen unter ihnen sie vergewaltigen; so soll es aber bei euch nicht sein; sondern wer gross unter euch werden will, soll euer Diener sein und wer Erster von euch werden will, soll Knecht Aller sein; denn auch

[1]) Vgl. B. Weiss, Lehrbuch d. biblischen Theologie des N. Test.'s § 19, b.

der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen" (Mc. 10, 42 ff.). Weil er die liebende Dienstleistung an Andere als die für alle Genossen des Reiches Gottes geltende Hauptpflicht beurtheilte, durch deren Beobachtung sie zu rechten Söhnen des himmlischen Vaters würden (Mt. 5, 44 f.), musste er auch gemäss seinem Bewusstsein, „der Sohn Gottes" zu sein und als solcher den Beruf zur Aufrichtung des Reiches Gottes zu haben, es als eine berufsmässige Nothwendigkeit für sich erkennen, in specifischem Masse Liebesdienste für Andere zu leisten, d. i. ein Verhalten zu üben, welches dem charakteristischen Verhalten des Königs gerade entgegengesetzt ist. Solange zu dem Ideale des Reiches Gottes ein Mass äusseren, irdischen Glückes und politischer Macht als wesentliches Moment gerechnet wurde, musste es auch als nothwendige Function des Messias erscheinen, dass er zum Zwecke der Verleihung und Sicherung dieses Glückes und dieser Macht als ein König regiere, Macht und Autorität ausübe, Tribut und Dienste empfange; das königliche Herrschen selbst erschien da als der wesentliche Dienst, welchen der Messias im Auftrage Gottes für das Reich Gottes vollzog. Sobald aber jeder Gedanke an Glück und Herrlichkeit, Macht und Glanz äusserer und politischer Art aus dem Ideale des Reiches Gottes entfernt war und das Wesen dieses Reiches nur in der reinen Verwirklichung des der Vaterart Gottes entsprechenden Verhältnisses der Menschen zu Gott, in ihrem Empfange aller zum ewigen, himmlischen Leben hinleitenden Heilserweisungen Gottes und in ihrer Erfüllung des Willens Gottes in aufrichtiger Gerechtigkeit der Gesinnung gesucht wurde, fiel auch die Zweckbeziehung des königlichen Herrschens des Messias auf die Herstellung und Sicherstellung des Reiches Gottes fort. Deshalb dürfen wir nicht sagen, dass es für Jesus möglich gewesen wäre, neben den specifisch dienenden Functionen, die er thatsächlich als seine messianische Berufsaufgabe geübt und von sich ausgesagt hat, auch noch königliche Herrscherfunctionen als zu seiner messianischen Würde gehörig zu erstreben; denn ein solches Streben wäre bei seiner Auffassung der allgemeinen Art des Reiches Gottes eine Inconsequenz gewesen. Er hat in der seiner Taufe folgenden Versuchungsperiode das Ideal der königlichen Macht

und Herrschaft für sich als Messias überhaupt abgewiesen, weil er erkannt hat, dass das Trachten nach jeder Art von königlicher Macht und Herrschaft mit seinem messianischen Berufe zur Aufrichtung des wahren Reiches Gottes unvereinbar sein würde, also im Dienste Satans und nicht im Dienste Gottes geschehen würde. Er wusste, dass er nicht berufen war, „Richter oder Theiler" über die Menschen in irdischen Angelegenheiten zu werden, nicht nur nicht auf gewaltsamem Wege, in Widerstand gegen die bestehende Obrigkeit, sondern auch nicht da, wo man ihm freiwillig ein solches Richteramt zutrug (Lc. 12, 14). Wohl hat er den Titel Gesalbter und König auf sich bezogen, weil er die Gewissheit hatte, dass die alttestamentlichen Verheissungen von dem davidischen Königthume der Endzeit in ihm ihre höchste Erfüllung fänden, und weil er sich wirklich als den Ersten des Reiches Gottes, nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach, und als den Vermittler des Heiles für alle übrigen Genossen dieses Reiches wusste. Aber als dieser verheissene König hat er nicht ein königliches Herrschen ausüben zu sollen gemeint, sondern eine solche hingebende Dienstleistung, welche dem Zwecke der Aufrichtung des Reiches Gottes in der von ihm erkannten rechten Art entsprechend war.

2. Er betrachtete es zuerst als seine Aufgabe, Lehrer zu sein. Nichts wäre verkehrter, als wenn man aus dieser Thatsache folgern wollte, dass er sich nicht, oder wenigstens nicht von Anfang seines öffentlichen Wirkens an, als Messias gefühlt habe. Denn die Lehrthätigkeit kam für ihn gerade als das nothwendige Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes und deshalb als die gehörige Form seiner messianischen Thätigkeit in Betracht. Marcus schildert uns in dem Abschnitte 1, 14—39 anschaulich sein erstes Auftreten in Galiläa als Prediger; wie er durch sein gewaltiges Lehren in der Synagoge zu Kapharnaum die Hörer in Erstaunen gesetzt hat (V. 21 f. 27), wie er sich aber auch nicht hat bestimmen lassen, in dieser Stadt länger zu verweilen, sondern von Ort zu Ort gezogen ist, um überall zu predigen (V. 38 f.; vgl. 6, 6 b; Lc. 8, 1; 10, 1 f.). Und solches Lehren, theils mit der Absicht auf möglichst weite Ausbreitung seines Evangeliums in den jüdischen Landen, theils mit der Absicht auf genauere Unterweisung des engeren Jünger-

kreises, welcher sich ihm mit Vertrauen auf seine Heilsbotschaft angeschlossen hatte, blieb bis zum Ende seiner Laufbahn der Hauptbestand seines Wirkens. Gemäss diesem seinem Berufe zur Mittheilung des Wortes, welches in den anderen Menschen zur Herstellung des Reiches Gottes wirksam werden sollte, hat er sich dem Säemann verglichen, welcher den zu späterer Frucht gedeihenden Samen auf's Land streut (Mc. 4, 3 ff. 26 ff.). Sofern er dabei das Bewusstsein in sich trug, nicht aus eigener menschlicher Einbildung, sondern kraft wahrhafter göttlicher Offenbarung zu lehren, hat er sich als Propheten beurtheilt. Nicht nur hat er das Wort in Nazareth: „nirgends ist ein Prophet missachtet ausser in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause" (Mc. 6, 4) und den ironischen Ausspruch über Jerusalem: „ein Prophet darf nicht umkommen ausserhalb Jerusalems" (Lc. 13, 33) mit Bezug auf die Bestätigung dieser Regeln an seiner Person gethan und so sich hier unter den allgemeinen Begriff der Propheten subsumirt; sondern er hat auch das Schriftwort, in welchem der alttestamentliche Prophet sein eigenes Gesalbtsein mit dem göttlichen Geiste und Ausgesandtsein zum Predigen bezeugt (Jes. 61, 1 f.), als in sich selbst und seiner Predigt zur Erfüllung gelangend bezeichnet (Lc. 4, 18—21), und so in sehr bemerkenswerther Weise an die Stelle der Salbung des Messias zum königlichen Amte seine Geistessalbung zum prophetischen Lehramte gesetzt. Er hat aber freilich auch das Bewusstsein gehabt, ein noch Höherer zu sein, als die alttestamentlichen Offenbarungsträger, mehr als Salomo und Jona (Lc. 11, 31 f.). Denn er wusste sich als den Träger einer vollkommenen Erkenntniss des Wesens Gottes, welche bis dahin noch Keiner erreicht hatte, welche er nun aber den anderen Menschen mitzutheilen berufen und gewillt war: „Niemand erkennt, was der Vater ist, ausser der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Lc. 10, 22)[1]. So wusste er sich als einen Lehrer von einziger Art und Bedeutung und konnte in diesem Sinne seinen Jüngern untersagen, sich „Rabbi" und „Führer" nennen zu lassen: denn Einer sei ihrer Lehrer und Einer sei ihr Führer, er selbst, sie alle aber seien Brüder (Mt. 23, 8. 10).

[1]) Vgl. oben S. 429 f.

Auf Grund seiner vollkommenen Gotteserkenntniss betrachtete er sich als berufen, Gesetz und Propheten zu vollenden, d. h. in seiner Lehre die wahre Idee der bisherigen alttestamentlichen Gottesoffenbarung zu vollkommen entsprechendem Ausdruck zu bringen (Mt. 5, 17)[1]), und als berufen, die Erfüllung der prophetischen Heilsverheissungen für alle Bedürftigen und Verlangenden zu predigen (Lc. 4, 18—21; Mt. 11, 5), die Sünder zum Heile des Gottesreiches heranzurufen (Mc. 2, 17; vgl. Lc. 19, 10) und als Vertreter Gottes auf der Erde die Vergebung der Sünden den auf das Heil Gottes Vertrauenden zuzusprechen (Mc. 2, 10; vgl. V. 5). Wegen dieses Inhaltes seiner Lehre konnte er aber auch urtheilen, dass er durch seine Lehre den Menschen nicht nur eine Bereicherung ihrer Erkenntniss, sondern den Besitz des verkündigten Heiles selbst mittheilte. Denn wenn sie durch seine Offenbarung die Erkenntniss des Vaterwesens Gottes und der Bereitschaft Gottes zur Aufnahme der reuigen Sünder in seine Heilsgemeinschaft und zur Verleihung des ewigen, himmlischen Heilslebens an sie gewannen, so gab ihnen diese Erkenntniss das beseligende Vertrauen, dass auch sie selbst Gegenstände der Vaterliebe und Heilserweisung Gottes seien, und befähigte sie, alle irdischen Uebel und Leiden nicht mehr als wahrhafte Schädigungen zu empfinden, sondern sie für sich zu erquicklichen Heilsgaben Gottes umzugestalten. In diesem Sinne hat Jesus im Zusammenhange mit dem Hinweise auf seine einzig vollkommene Offenbarung des Wesens Gottes seinen Jüngern gesagt, dass er ihnen die Gewalt über alle feindlichen Mächte verliehen habe und garnichts ihnen schaden könne (Lc. 10, 19), und hat er alle sich Abmühenden und Belasteten zu sich gerufen, damit sie von ihm lernten, durch Sanftmuth und aufrichtige Demuth ihr drückendes Joch in ein leichtes zu verwandeln und unter den irdischen Leiden eine wahre innerliche Erquickung zu geniessen (Mt. 11, 28—30)[2]).

3. Diese letzte Aeusserung Jesu bezeugt uns aber auch sein Bewusstsein, nicht nur durch seine gesprochenen Worte, sondern ebenso durch das Beispiel seines eigenen Verhaltens

[1]) Vgl. oben S. 337 ff.

[2]) Vgl. oben S. 177 ff.

Lehrer für die anderen Menschen zu sein. Er hat die ganze praktische Wirksamkeit, welche er neben seiner directen Lehrthätigkeit übte, als einen wesentlichen Theil seiner messianischen Berufsarbeit betrachtet, weil sie indirect mit zu seiner Lehrthätigkeit gehörte und ein nothwendiges Mittel zur Veranschaulichung und Beglaubigung derselben war. Er hat den Inhalt dieser seiner praktischen Wirksamkeit selbst einmal bezeichnet als „Dämonen austreiben und Heilungen vollbringen" (Lc. 13, 32). Seit seinem ersten Auftreten am galiläischen See hat er sich als Arzt der Kranken angenommen, nicht gegen Entgelt, sondern in zuvorkommender, liebevoller Hülfsbereitschaft, und nicht mit mannigfachen kunstvollen Heilmitteln, sondern mit den einfachsten natürlichen Hülfen der Hand und des Speichels, aber zugleich mit dem festen Vertrauen auf die machtvolle, auch wunderbar wirkende Hülfe Gottes. So hat er sich insbesondere die Bekämpfung der dämonischen Mächte, welche er gemäss der Anschauungsweise seiner Zeitgenossen bei besonderen Formen körperlicher und geistiger Erkrankung voraussetzte[1]), angelegen sein lassen, aber auch hier nicht mit Zaubermitteln und Beschwörungsformeln abergläubischer Art, sondern nur mit vertrauensvollem Gebete um Gottes heilende Kraft (Mc. 9, 23. 29). Durch diese Art der Thätigkeit konnte er einerseits besser als durch Worte die nothwendige Gerechtigkeit des Reiches Gottes, die Pflicht zum sicheren Vertrauen auf die Liebe und Macht des himmlischen Vaters und zur selbstlosen, zuvorkommenden, dienstwilligen Liebesübung gegen die Brüder, anschaulich und verständlich machen und konnte er andrerseits zugleich den unmittelbaren Beweis für die Wahrheit seiner Heilsverkündigung erbringen. Denn in der höheren, göttlichen Kraft, in welcher er die dämonischen Mächte besiegte, und in dem Glück und Wohlsein, welches er an die Stelle des Elendes und der Noth zu setzen vermochte, konnten diejenigen, welche auf seine Verkündigung vom Reiche Gottes merkten, die Zeichen der Verwirklichung dieses Heilsreiches erkennen (Mt. 11, 5; Lc. 4, 18—21; 11, 20). Hätte er mit der grossen Masse seiner jüdischen Zeitgenossen das messianische Reich als ein wunderbar von Gott

[1]) Vgl. oben S. 124 ff.

herzustellendes Reich äusseren Glückes und Glanzes erwartet, wie es dem Wortlaute der prophetischen Verheissungen entsprach, so hätte er freilich das Bewusstsein behalten müssen, in seinen Krankenheilungen doch nur eine sehr unvollkommene Verwirklichung dieses Ideales darstellen zu können. Und wiederum, hätte er das Reich Gottes als ein blos jenseitiges, himmlisches gedacht, so hätte er die Linderung, welche er irdischer Noth brachte, nicht dem Heile dieses Reiches zurechnen können. Weil er aber das Reich Gottes als ein zwar im himmlischen Jenseits sich vollendendes, aber doch hier auf Erden bereits begründetes betrachtete und weil er zu den Heilsgaben Gottes in seinem Reiche auch die zum irdischen Leben gehörigen Mittel und Güter in dem von Gott als nothwendig und dienlich erkannten Masse rechnete, konnte er auch das liebevolle Trachten nach Beseitigung der irdischen Leiden anderer Menschen als eine zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes gehörige und speciell ihm als dem Messias zustehende Bethätigung ansehen und in den Erfolgen, welche er bei dieser in Gottvertrauen geübten Liebesthätigkeit fand, specifische Erprobungen des die messianische Zeit charakterisirenden Heilswirkens Gottes finden.

Es ist aber wohl zu beachten, dass, wenn Jesus auch ohne Zweifel die Ueberzeugung gehabt hat, mit der Kraft Gottes den Vertrauenden (vgl. Mc. 1, 40 f.; 5, 36; 6, 5 f.; 7, 20; Mt. 8, 10. 13) auch wunderbare Hülfe für irdische Noth bringen zu können, er doch keineswegs in der äusserlich wunderbaren Wirkungsweise als solcher das charakteristische Mittel zur Vollziehung seiner messianischen Berufsaufgabe gesehen hat. Er hat vielmehr die Gefahr erkannt, dass man sich durch das Staunen über die äusserlich wunderbare Art seines Wirkens von der Werthschätzung der religiösen Begründung und Bedeutung desselben abziehen liesse und über dem Trachten nach wunderbarer Erlangung äusserer Güter oder Beseitigung äusserer Leiden und Beschwerden durch ihn das Trachten nach Erlangung des wahrhaften Heiles des Reiches Gottes durch ihn versäumte. Deshalb hat er gewollt, dass solche Hülfeleistungen durch sein Wort und seine Hand, welche er selbst als wunderbar beurtheilte, nicht öffentlich bekannt würden (Mt. 1, 44; 5, 37 ff.; 7, 33 ff.; 8, 23 ff.; Mt. 9, 30); sie sollten, sofern sie wunderbar waren, nur denen kund werden,

welche auf Grund ihrer vertrauensvollen Aufnahme seiner Verkündigung vom Reiche Gottes auch eine richtige Beurtheilung der wunderbaren Macht- und Heilserweisungen Gottes in seinem Reiche gewinnen konnten. Und so hat er den Pharisäern, welche ihre Anerkennung seiner göttlichen Sendung davon abhängig machen wollten, dass sie von ihm ein sinnenfälliges Zeichen vom Himmel sähen, die Erfüllung dieses Verlangens rundweg verweigert: „was fordert dieses Geschlecht ein Zeichen? wahrlich ich sage euch: nimmermehr wird diesem Geschlechte ein Zeichen gegeben werden“ (Mc. 8, 11 f.). Das einzige Zeichen, welches er den ungläubigen Zeichenforderern zusagt, ist ein Zeichen ganz anderer Art, als sie meinen, nicht ein äusserlich wunderbares und ihren Sinnen angenehmes, sondern das Zeichen des Jona, nämlich dass er als ein von Gott gesandter Verkündiger des Gerichtes unter ihnen auftritt, ebenso wie Jona durch seine Gerichtsverkündigung den Niniviten ein Zeichen wurde (Lc. 11, 29 f.)[1]). Er hat es also geflissentlich ausschliessen wollen, dass man den Glauben an ihn und an seine Verkündigung auf seine Wunderthaten begründe, weil er urtheilte, dass ein so begründeter Glaube doch kein richtiger, kein dem wahren Wesen des von ihm verkündeten Reiches Gottes entsprechender sein würde. Aus dieser klar erkennbaren Anschauungsweise Jesu können wir folgern, dass auch seine Antwort auf die Frage der von dem Täufer gesandten Jünger, ob er der Kommende, d. i. der verheissene Messias, sei: „gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr sehet und höret: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Todte werden erweckt und Armen wird die Heilsbotschaft gebracht“ (Mt. 11, 4 f.), nicht den Sinn einer Berufung auf seine Wunderwerke, welche den Thatbeweis für seine Messianität darstellten, gehabt haben kann[2]). Schon der Hinweis Jesu auch auf die Heilsbotschaft an die

[1]) Ueber Mt. 12, 40 s. zu Log. § 12 d. I, S. 103.

[2]) Lc. hat durch seine Mittheilung über die Massenheilung, welche Jesus „in jener Stunde“ vorgenommen habe (7, 21), diese Beziehung der Worte Jesu auf seine offenkundigen Wunderthaten sicherzustellen gesucht. Aber der Vergleich der Matthäusparallele zeigt, dass die Mittheilung über diese Massenheilung nicht in dem Logiaberichte stand. Vgl. zu Log. § 4 a. I, S. 72 f.

Armen, welche doch keinen äusserlich wunderbaren Charakter hat, zeigt, dass er bei den vorangehenden Hinweisen auf die Erfolge seines Wirkens nicht in der äusserlich wunderbaren, sondern nur in der den Heilsbedürftigen zum Heile gereichenden Art seines Wirkens das Moment gesehen hat, welches sein Wirken als messianisches charakterisire. Er hat hervorheben wollen, dass sofern sein Wirken den Menschen zu wahrhaftem Heile und wahrhafter Befreiung von allem Drucke und Leiden verhelfe (vgl. Lc. 10, 19; Mt. 11, 28 ff.), in ihm eine wahrhafte Erfüllung der prophetischen Verheissungen von dem Heile der messianischen Zeit gegeben sei; deshalb hat er die von ihm ausgehenden Heilswirkungen mit solchen Begriffen bezeichnet, in welchen von der alttestamentlichen Prophetie das Heil der Endzeit anschaulich geschildert war (Jes. 35, 5 f.; 61, 1; vgl. Lc. 4, 18 ff.). Er hat dabei aber nicht an eine nur wörtliche Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen, sofern sie sich ihrem Wortlaute nach auf wunderbare Beseitigung der irdischen Nöthe und Leiden und Herstellung von äusserem Glück und Heil bezogen, gedacht, sondern an eine Erfüllung in der vollendenden, die richtige Idee der alttestamentlichen Verheissungen aufnehmenden Weise, welche seiner allgemeinen Stellung zu der alttestamentlichen Offenbarung entsprach[1]). Insofern hatten die alttestamentlichen Begriffe, dass der Blinden Augen aufgethan und der Tauben Ohren geöffnet würden und die Lahmen springen würden, für ihn eine allgemeinere, übertragene Bedeutung gewonnen[2]). Er wird zwar bei dieser Antwort auf die Johannes-

[1]) Vgl. oben S. 342 ff

[2]) Ich habe zu Log. § 4 a (I, S. 72 f.) ausgesprochen, dass die Hinweisungen auf das Reinwerden Aussätziger und das Erwecktwerden Todter wahrscheinlich nicht mit zum ursprünglichen Bestande des Ausspruches Jesu gehört haben, weil in den prophetischen Schilderungen des Heiles der Endzeit keine entsprechenden Verheissungen vorkommen. Die oben gegebene Erklärung des Ausspruches Jesu ist aber durchaus nicht davon abhängig, dass man diese Hinweise auf Reinigung Aussätziger und Erweckung Todter für nicht authentisch hält. Wie Jesus den Begriff des Sehendwerdens Blinder in geistigem Sinne verstehen konnte (vgl. Mc. 4, 12; Lc. 10, 23 f.; Joh. 9, 39 ff.), so konnte er auch von dem Reinwerden Unreiner (vgl. Mc. 7, 15 ff.) und dem Erwecktwerden Todter (vgl. Lc. 9, 60) in übertragener, geistiger Bedeutung reden.

botschaft auch an die heilenden Wirkungen mitgedacht haben, welche er in Liebe und Gottvertrauen den Kranken zu bringen suchte; aber er hat nicht an sie allein gedacht, und er hat an sie nicht gedacht, sofern sie Erweisungen seines Wundervermögens waren, sondern sofern auch sie Erweisungen des allgemeinen Gottesheiles waren, welches er den Menschen verkündigte und mittheilte.

4. Jesus hat seine messianische Berufswirksamkeit nur dem Volke Israel gewidmet, nicht etwa, weil er trotz entgegenstehenden Wunsches durch äussere Umstände an einer weiteren Ausbreitung seines Wirkens gehemmt gewesen wäre, sondern weil er diese Beschränkung seines Wirkens als eine in seinem Berufe begründete Nothwendigkeit erkannte und sie deshalb grundsätzlich einhielt. In der ersten Periode seiner Wirksamkeit, als er seine Botschaft von dem Genahtsein des Reiches Gottes möglichst auszubreiten suchte, um möglichst Vielen die Gelegenheit und Aufforderung zum Eintritte in dieses Reich zu bieten, und als er in der Erkenntniss der Kleinheit seiner Arbeitskraft gegenüber der Grösse des Arbeitsfeldes die Zwölfe zu seinen Sendboten machte, damit sie ihn bei seiner ausbreitenden Verkündigung unterstützten (Lc. 10, 2 ff.; vgl. Mc. 3, 14; 6, 7 ff.), hat er diesen Jüngern den ausdrücklichen Auftrag gegeben, nicht auf Heidenstrassen und nicht in Samariterstädte, sondern zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel zu ziehen (Mt. 10, 5 f.) [1]. Dass sie in aller Zukunft ihre Predigt vom Reiche Gottes nur den Juden in Palästina bringen dürften, war damit durchaus nicht gesagt; aber in der Gegenwart, wo sie nur als Gehülfen des eigenen irdischen Berufswerkes Jesu thätig waren, sollte auch für sie die Begrenzung gelten, welche er sich selbst bei seiner Wirksamkeit zur Pflicht machte. Auch als Jesus in der späteren Zeit seines Wirkens die Grenzen Palästinas überschritt und nordwärts bis in die Gebiete von Tyrus

[1]) Vgl. Log. § 7 a. Es ist für das Verständniss dieser Aussage Jesu wichtig zu beachten, dass die Logiarede, zu welcher sie gehört, sich nicht auf den späteren Apostelberuf der Zwölfe bezog, wie es nach dem Berichte unseres ersten Evangelisten erscheint, sondern vielmehr auf die Aussendung der Jünger zu Lebzeiten Jesu, wie es Lc. deutlich erkennen lässt.

und Sidon zog (Mc. 7, 24. 31), hat er keineswegs in diesen Gegenden eine öffentliche Wirksamkeit entfalten, sondern nur Ruhe zur privaten Unterweisung seines engeren Jüngerkreises gewinnen wollen (Mc. 7, 24; vgl. 9, 30 f.). Die Hülfe, welche er der vertrauensstarken Syrophönizierin zu Theil werden liess (Mc. 7, 25 ff.), war eine Ausnahme, bei welcher er ausdrücklich die für ihn geltende Regel vorbehielt.

Wir dürfen hieraus nun aber nicht folgern, dass Jesus das Reich Gottes überhaupt als ein nur für das Volk Israel bestimmtes vorgestellt und seinem messianischen Wirken keine über die Grenzen dieses Volkes hinausreichende Bedeutung beigelegt habe. Nicht nur hatte doch zu dem regelmässigen Bestande der alttestamentlichen Verheissungen von dem Heilszustande Israels in der Endzeit die Vorstellung gehört, die Wirkungen dieses Zustandes würden sich auch auf die übrigen Nationen miterstrecken, indem durch Vermittlung Israels auch sie zur rechten Gotteserkenntniss und Gottesverehrung gelangen würden (vgl. Am. 9, 12; Jes. 2, 2 ff.; 19, 23 ff.; Mi. 4, 1 ff.; Zeph. 3, 9; Sach. 4, 16 ff.; Jer. 3, 17; 16, 19 ff.; Ezech. 36, 36; 37, 28; Jes. 42, 1 ff.; 49, 6; 51, 4 f.), und war auch im späteren Judenthume diese universalistische Ausweitung der messianischen Erwartungen, bei welcher die Prärogative Israels durchaus gewahrt bleiben konnte, eher gesteigert, als verringert worden[1]), so dass Jesus schon durch diese Ueberlieferung auf den Gedanken einer Bedeutung des Reiches Gottes und seines eigenen messianischen Wirkens auch für die ausserisraelitische Welt geführt werden musste. Sondern die eigenthümlich hohe, ethische Auffassung Jesu von dem Wesen Gottes und des Reiches Gottes und von den Bedingungen der Theilnahme an diesem Reiche enthielt auch in sich selbst die Voraussetzungen, aus denen sich die Vorstellung von der universellen Bestimmung des Heiles des Reiches Gottes für die Menschheit als Consequenz ergeben musste. Und dass Jesus selbst sich diese Consequenz zum Bewusstsein gebracht hat, ist uns aus einigen seiner Aeusserungen, welche wir an späterer Stelle noch zu besprechen haben,

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 420 f. und 454 f.

deutlich ersichtlich. Aber die Erkenntniss, dass das Heil des messianischen Reiches auch über die Grenzen Israels hinauswirken müsse, liess die Frage offen, ob der Messias selbst sofort mit dieser Ausbreitung des Evangeliums beginnen müsse. Bei dem durchweg so bewundernswerth masshaltenden Urtheile und Verhalten Jesu ist es uns wohl verständlich, dass er bei klarer Erkenntniss der über die Grenzen Israels hinausgehenden Bestimmung des Reiches Gottes doch seine persönliche Berufsaufgabe nicht darin fand, mit seiner Wirksamkeit für die Aufrichtung dieses Reiches gleich in die Weite zu gehen, sondern vielmehr darin, diesem Reiche zuerst eine feste Grundlage zu schaffen bei dem Volke, welches er als den Träger einer dieses Reich verheissenden und vorbereitenden wahren Gottesoffenbarung und darum auch als in erster Linie berufen zur Theilnahme an der Verwirklichung desselben anerkannte. Er hat gewiss nicht erst nach längeren Ueberlegungen und Zweifeln, sondern in einem unmittelbaren Taktgefühle, welches bei der wachsenden Voraussicht auf den nahen Abschluss seiner irdischen Wirksamkeit sich zu einem sicheren Pflichturtheile herausgestaltete, festgestellt, dass nur in dieser Beschränkung er sich als den Meister erweisen und sein messianisches Berufswerk zu einem erfolgreichen Ganzen gestalten könne.

Jesus hat für sein Berufswirken zuversichtlich auf den Erfolg gerechnet, dass durch dasselbe das Reich Gottes zu festem, eine folgenreiche Weiterentwickelung begründenden Bestande gebracht werden würde. Die Gewissheit dieses Erfolges war mit seiner Gewissheit, der von Gott gesandte Messias zu sein, unlöslich verbunden; er hat sich durch die Hindernisse und Misserfolge, welche er bei seinem Wirken fand, nicht an der Ueberzeugung seines messianischen Berufes irre machen lassen, sondern hat umgekehrt aus der unerschütterlichen Gewissheit seiner Messianität und der Wahrheit des von ihm verkündigten Reiches Gottes die Zuversicht geschöpft, dass trotz aller dieser Hindernisse und Misserfolge sein Wirken doch zum herrlichen Erfolge, das von ihm verkündigte Reich Gottes zu machtvollem Bestande kommen werde. Die Gleichnisse, welche Marcus in Cap. 4 mittheilt, sind schöne Ausdrücke dieses Vertrauens Jesu auf den Erfolg seiner Wirksamkeit. In dem Gleichnisse von

dem Säemann, dessen Same, wo er auf ungünstigen Boden mancherlei Art fällt, nicht zur fruchtbringenden Aehre heranwachsen kann, wo er aber auf guten Boden fällt, dreissig-, sechsig- und hundertfältige Frucht bringt (V. 3—8), hat er ausgedrückt, dass wenn seine Worte auch bei vielen Hörern keine, oder doch nur eine oberflächliche und vorübergehende Aufnahme und deshalb keinen wirklichen Erfolg finden, sie doch bei allen denen, die eine rechte Empfänglichkeit bewähren, reiche Erfolge hervorbringen. Durch das Gleichniss von dem Samen, aus welchem, nachdem er auf's Land gesät ist, allmählich, ohne dass der Säende weiter etwas davon merkt oder dazu thut, der Halm hervorsprosst und dann die fruchtbringende Aehre erwächst (V. 26—29), hat er seine Gewissheit ausgedrückt, dass seine Lehre, auch wo man ihren Erfolg nicht gleich bemerken kann, doch nicht vergeblich ist, sondern als eine im Stillen fortwirkende Kraft allmählich zu dem erhofften Erfolge führt. In dem Gleichnisse von der Senfstaude endlich, welche sich aus kleinstem Samenkorne zum grössten Gartengewächse entwickelt (V. 30—32), hat er hervorgehoben, dass der geringe Anfang des Reiches Gottes, welchen er durch sein Lehrwirken herstellt, eine zukünftige grösste Ausbreitung dieses Reiches nicht ausschliesst, sondern vielmehr begründet.

5. Wie verhalten sich zu diesen aus den Matthäuslogia und dem Marcusevangelium erkennbaren Vorstellungen Jesu über die Art und Ausbreitung seines messianischen Berufswirkens die in den Reden des vierten Evangeliums vorliegenden Aeusserungen Jesu über sein Berufswerk?

Zuerst ist zu beachten, dass Jesus auch hier zu der überlieferten jüdischen Anschauung von der wesentlichen Berufswirksamkeit des Messias dieselbe ablehnende Stellung eingenommen hat, welche uns nach den Mittheilungen unserer anderen Quellen als besonders charakteristisch erschienen ist. Er hat für sich durchaus nicht die Functionen eines irdischen Königs beansprucht oder in Aussicht gestellt. Nur bei der letzten Gerichtsverhandlung hat er seine Königswürde behauptet, weil er hier deutlich seinen Anspruch bekennen musste, dass

er der im Alten Testament verheissene und von den Juden erwartete Messias sei. Aber er hat hier seiner Selbstbezeichnung als König gleich eine solche Deutung hinzugefügt, aus welcher erhellt, dass er doch eine Königsherrschaft ganz anderer Art meinte, als welche die Juden dem erwarteten Messias zuschrieben. „Mein Königthum ist nicht aus dieser Welt; wenn mein Königthum aus dieser Welt wäre, so hätten meine Diener gekämpft, dass ich den Juden nicht in Hände gefallen wäre; nun aber ist mein Königthum nicht von hier. — — Ich bin König; ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für das Rechte (ἀλήθεια) zeuge; jeder, der aus dem Rechten ist, hört auf meine Stimme“ (18, 36 f.). Die Königswürde, die er von sich behauptet, stammt nicht aus dieser Welt, d. h. hat ihren Grund und Ursprung nicht in der Welt, sofern sie nicht auf Macht oder Besitz irdischer Art beruht und nicht durch Vererbung oder Uebertragung seitens anderer Menschen oder durch eigene menschliche Anmassung gewonnen ist. Sie stammt (so müssen wir im Sinne Jesu den positiven Gegensatz machen) aus Gott: sie beruht auf der Kraft und den Vorzügen, die Gott ihm verliehen hat, und ist ihm von Gott als Beruf übertragen. Während eine aus der Welt stammende Königsherrschaft sich darin bewähren würde, dass er Untergebene hätte, welche ihm zu seinen irdischen Zwecken Dienste leisteten und ihn gegen irdische Gefahr und Vergewaltigung schützten, bewährt sich seine von Gott stammende Königsherrschaft darin, dass er das Rechte (d. h. hier nicht die Wahrheit, welche richtig der Wirklichkeit entspricht, sondern das Rechtverhalten, welches richtig der von Gott gestellten Pflicht entspricht) [1], bezeugt und dabei alle diejenigen zu Jüngern gewinnt, welche gemäss der ethischen Grundlage und Richtung ihres Wesens für den ethischen Inhalt seiner Verkündigung ein Verständniss haben. Die negative Seite dieser Aussage Jesu vor Pilatus, dass sein Königthum nicht aus dieser Welt sei, erinnert uns unmittelbar an die nach der Ueberlieferung des Mt. und Lc. von Jesus vor Antritt seiner Berufswirksamkeit vollzogene Abweisung der Versuchung, irdische Königsherrschaft zu erstreben. Die positive Umdeutung aber,

[1]) Vgl. oben S. 200 f.

welche er in dieser Aussage seiner messianischen Königsherrschaft giebt, dass sich dieselbe in seiner Verkündigung des Rechten und in dem Verständnisse und Gehorsam, welchen er für diese Verkündigung bei anderen Menschen finde, darstelle, stimmt vollständig zu der Art, wie Jesus auch nach unseren synoptischen Quellen seinen Messiasberuf aufgefasst hat.

6. Wiederholt bezeichnet Jesus in den Reden des vierten Evangeliums sein berufsmässiges Wirken als eine Verkündigung, welche er auf Grund göttlicher Offenbarung vollzieht, um den Menschen das Wesen und den Willen Gottes kund zu machen. Rückblickend auf sein abgeschlossenes Berufswerk sagt er im hohenpriesterlichen Gebete: „ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast“ (17, 6); „die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben sie angenommen“ (V. 8); „ich habe ihnen dein Wort gegeben“ (V. 14). Ebenso aber hat er bei früheren Anlässen geäussert, dass der Vater, der ihn gesandt habe, ihm Auftrag gegeben habe, was er sagen und was er reden solle (12, 49); dass er das rede, was der Vater ihn gelehrt habe (8, 26. 28. 38; 15, 15); dass er das rechte Verhalten (die *ἀλήθεια*) verkündige, welches er seitens Gottes gehört habe (8, 40), und Keiner ihn einer Sünde zeihen könne (8, 45 f.). Diese letztere Aussage kann bei dem vorhandenen Zusammenhange und Gegensatze nicht bedeuten, dass ihn Keiner der Begehung einer Sünde, sondern nur, dass ihn Keiner des Lehrens eine Sünde zeihen könne, da er in vollkommener Weise ein Prediger des Rechten, der Gerechtigkeit, sei. Der unfrommen Welt bezeugt er durch diese seine Lehre, dass ihre Werke böse sind (7, 7); seinen Jüngern aber giebt er durch sein Wort und Vorbild das Gebot der rechten Liebesübung, welche den Inbegriff der von ihm gelehrten und bewährten neuen Gerechtigkeit bildet (13, 15. 34; 15, 10. 12. 17). „Ihr nennet mich: Lehrer und Herr“, sagt er zu den Jüngern, „und ihr sprechet richtig, denn ich bin es“ (13, 13).

Jesus äussert nun freilich auch mit grosser Bestimmtheit das Bewusstsein, den Menschen noch mehr zu bringen, als eine neue Lehre und Erkenntniss. Das Urtheil des Nikodemus, dass er von Gott als Lehrer gekommen sei (3, 2), beantwortet er mit

dem Hinweise darauf, dass es zur Zugehörigkeit zum Reiche Gottes eines neuen, aus dem Geiste Gottes stammenden Lebens bedürfe (V. 3 ff.), und mit der Behauptung, dass er von Gott zur Mittheilung dieses ewigen Lebens an die Glaubenden gesandt sei (V. 16 f.; vgl. 6, 40)[1]. „Wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will" (5, 21). Er ist gekommen, um Leben und Ueberfluss, d. i. überreiche Heilsgüter, mitzutheilen (10, 10; vgl. V. 28). Er ist die Auferstehung und das Leben, d. h. der rechte und einzige Vermittler des Auferstehungslebens; der an ihn Glaubende wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder Lebende und an ihn Glaubende wird in Ewigkeit nicht sterben (11, 25 f.). Allein durch dieses Urtheil, dass er das ewige Leben den Glaubenden bringe, ist doch auch im Sinne der johanneischen Reden nicht eine zweite, selbständige Berufswirksamkeit Jesu neben seiner offenbarenden Lehrwirksamkeit, sondern nur die eigenthümlich hohe Bedeutung seiner Lehrwirksamkeit und die Wirkung, welche sich an sie anknüpft, bezeichnet. Denn durch sein Wort, durch seine offenbarende Verkündigung, bringt er den Menschen das ewige Leben. Der innere Grund dafür, dass Jesus in dem mittleren Theile des Gespräches mit Nikodemus, nachdem er auf die Nothwendigkeit der Geburt aus dem Geiste Gottes hingewiesen und bevor er sich selbst als den Vermittler dieses göttlichen Lebens bezeichnet hat, von seinem Zeugen über die himmlischen Dinge auf Grund eigener Erfahrung redet (3, 11—13), liegt eben darin, dass er in diesem seinem Zeugnisse das Mittel sieht, durch welches er den Menschen, nämlich allen denen, welche sein Zeugniss mit vertrauensvoller Anerkennung aufnehmen, das ewige Leben mittheilt (V. 14 f.). Dieselbe Anschauung erhellt aus anderen Aeusserungen. Jesus sagt: wer sein Wort höre und dem, der ihn gesandt hat, glaube, habe das ewige Leben und komme nicht in's Gericht, sondern sei aus dem Tode in das Leben übergegangen (5, 24); der Geist sei es, der lebendig mache; die Worte, die er zu den Jüngern geredet habe, seien Geist und Leben (6, 63); wer sein Wort bewahre, werde den Tod nicht schauen in Ewigkeit (8, 51); der Auftrag

[1]) Vgl. oben S. 191 f.

zur Verkündigung, den ihm der Vater gegeben habe, d. h. die ihm vom Vater aufgetragene Verkündigung, sei ewiges Leben (12, 49 f.); der Vater habe ihm Vollmacht über alles Fleisch gegeben, damit er allem, was der Vater ihm gegeben habe, ewiges Leben gebe; dies aber sei das ewige Leben, dass sie den Vater als den alleinigen wahrhaften Gott und den er gesandt habe, Jesum Christum, erkennten (17, 2 f.).

Der Sinn dieser Aussagen ist aber auch nicht, dass das Wort selbst oder die durch das Wort gewonnene Erkenntniss als solche das ewige Leben seien, so dass jeder, der dieses Wort erkenntnissmässig aufnehme, eben hierin schon den Besitz des ewigen Lebens geniesse. Sondern der Sinn ist, dass seine Verkündigung das alleinige, nothwendige Mittel zur Gewinnung des ewigen Lebens sei [1]), und zwar insofern, als sie durch die Erschliessung der richtigen Erkenntniss Gottes und des dem Willen Gottes entsprechenden rechten Verhaltens (der ἀλήθεια) den Menschen zur Befreiung von der Sünde diene, welche ihre Gemeinschaft mit Gott hemme und den Grund ihres Unheils und Todes bilde. Gemäss diesem Gedankenzusammenhange sagt er in Cap. 8 den Juden, dass sie, wenn sie ihn nicht gläubig anerkennten, in ihren Sünden sterben würden (V. 21. 24), wenn sie aber in seinem Worte blieben, d. h. seiner Verkündigung gegenüber einen andauernden Glauben bewährten, und so wahrhaft zu seinen Jüngern würden, das Rechte erkennen würden und dasselbe sie frei machen würde (V. 31 f.); denn wer die Sünde thue, sei Sklave der Sünde; aber nicht der Sklave, sondern nur der Sohn bleibe dauernd im Hause, d. h. in der Anwendung: nur der aus der Sündenknechtschaft befreite und so zur Gottessohnschaft gelangte Mensch gewinne den ewigen Lebensbesitz (V. 34). In demselben Sinne giebt er auf die Frage des Thomas nach dem Wege zu dem Ziele, zu welchem er selbst hingehen wolle, und zu welchem ihm die Jünger nachkommen sollen, die Antwort: „ich bin der Weg, sowohl die Rechtbeschaffenheit als auch das Leben; Niemand kommt zum Vater ausser durch mich“ (14, 5 f.). Er, und zwar er allein, bringt die Menschen in die himmlische Gemeinschaft mit Gott, weil er sie das Rechte,

[1]) Vgl. oben S. 189 f.

d. h. die rechte Befolgung des Willens Gottes lehrt und ihnen hierdurch zum Gewinne des ewigen Lebens verhilft. Ebenso sagt er in Cap. 15 bei der Ausführung des Bildes von dem Weinstocke, dessen fruchtbringende Reben Gott als der Weingärtner reinige, damit sie noch mehr Frucht brächten: seine Jünger seien schon rein wegen des Wortes, welches er zu ihnen geredet habe (V. 3), d. h. sie seien durch seine Lehre schon in eine dem Willen Gottes entsprechende sittliche Beschaffenheit versetzt worden; und er ermahnt sie dann, in ihm zu bleiben, nämlich seine Worte in sich bleiben zu lassen und seine der Liebesübung geltenden Gebote zu bewahren, weil sie bei diesem Verhalten eine Erfüllung aller ihrer Bitten seitens Gottes und eine vollkommene Freude, also vollendetes Heil, erlangen würden (V. 7. 10—12. 16 f.). Und im hohenpriesterlichen Gebete weist er darauf hin, dass bisher er selbst seine Jünger in dem Namen des Vaters, den der Vater ihm gegeben habe, d. h. in der ihm offenbarten Erkenntniss des Wesens Gottes, bewahrt und sie behütet habe, und bittet er, dass nun, wo er von ihnen scheide, der Vater diese Bewahrung der Jünger fortsetze, nicht sie aus der Welt herausnehme, wohl aber sie in der Welt vor dem Bösen bewahre und sie in dem Rechten weihe, d. i. sie dadurch in der Gemeinschaft mit sich erhalte, dass er sie in dem Rechtverhalten bewahre; das Wort des Vaters sei Rechtverhalten, d. h. die offenbarende Verkündigung Gottes, welche er, Jesus, seinen Jüngern überliefert habe und bei welcher er sie auch in der Zukunft festgehalten haben möchte, sei die wahre Anweisung zu dem rechten Verhalten, welches den Menschen weihe, d. i. in Gemeinschaft mit Gott setze (17, 11—17). In allen diesen Aussagen ist die vermittelnde Bedeutung Jesu für die Erlangung des Lebens so vorgestellt, dass er durch sein lehrendes Wort die Menschen auf das rechte fromme Verhalten hinweist, in welchem die Bedingung des ewigen Lebensgewinnes liegt.

Dadurch, dass Jesus seinen Heilswerth auf seine Lehrverkündigung begründet, ist es erstlich bedingt, dass er die wichtige Bedeutung der kurzen Frist seines irdischen Lebens für den Zweck seiner Heilsvermittlung an Andere betont. So ermahnt er die Juden, dass sie doch die kurze Zeit, in der er noch bei ihnen weile, verwerthen, um sich durch ihn zum Heile führen

zu lassen; wenn er von ihnen geschieden sein werde, würden sie ihn suchen und nicht finden (7, 33 f.; 8, 21; 12, 35 f.). So fühlt er aber auch für sich selbst den verpflichtenden Impuls, die ihm geschenkte Lebensfrist zu der ihm von Gott gegebenen Aufgabe auszunutzen: „wir müssen wirken die Werke dessen, der uns gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt eine Nacht, wo Niemand wirken kann; solange ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt“ (9, 4 f.). Sodann aber ist es durch jene Begründung der Heilsbedeutung Jesu auf seine Lehrverkündigung bedingt, dass er seitens der anderen Menschen den Glauben als nothwendige Voraussetzung der Heilserlangung fordert. Denn sein Wort bewirkt die Heilsmittheilung nicht in mechanischer oder magischer Art; und weil es zum Zwecke der Heilserlangung auch nicht nur auf ein richtiges Erkennen Gottes und des ewigen Lebens und der von Gott geforderten Gerechtigkeit, sondern vielmehr auf das dieser Erkenntniss entsprechende rechte Verhalten ankommt, so genügt auch nicht die blos äusserliche, erkenntnissmässige Aufnahme seiner Worte, sondern ist die vertrauensvolle, und zwar andauernde, innere Anerkennung und praktische Befolgung seiner Heilsverkündigung erforderlich (vgl. z. B. 5, 24; 8, 31 f. 51) [1].

In mannigfachen Bildern bezeichnet Jesus die einzigartige und unersetzliche Heilsbedeutung, welche er durch seine Verkündigung für die Menschen zu haben sich bewusst ist. Der Samariterin am Brunnen sagt er, dass er ihr besseres Wasser geben könne, als welches sie aus der Cisterne schöpft, lebendiges Quellwasser: „wer von dem Wasser trinkt, welches ich ihm geben werde, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm ein Quell werden von Wasser, welches in's ewige Leben sprudelt“ (4, 14; vgl. 7, 38). Die Juden fordert er auf, sich nicht die vergängliche Speise zu erarbeiten, sondern die zum ewigen Leben bleibende Speise, welche er, der Menschensohn, ihnen gebe (6, 27). Und wenn er dann gegenüber ihrer Berufung auf die wunderbare Mannaspeise, welche Mose den Vorvätern in der Wüste geboten habe, sich selbst als das echte Himmelsbrot und Lebensbrot be-

[1]) Vgl. oben S. 403 f.

zeichnet, weil der von ihm Geniessende nimmermehr hungern und dürsten und in Ewigkeit leben werde (V. 32—35. 48—51a. 57. 58), und wenn er weiter in paradoxer Rede sein Fleisch und sein Blut als die echte Speise und den echten Trank hinstellt, dessen Genuss zur Erlangung des ewigen Lebens nothwendig sei (V. 51b. 53—56), so erhellt aus der zum Schlusse gegebenen Lösung dieser Räthselworte, dass er sich selbst und seinem Fleische und Blute, d. h. seiner creatürlichen Beschaffenheit, diese Heilsbedeutung insofern beilegt, als er in seinem irdischen, creatürlichen Leben der Träger einer aus dem Geiste Gottes stammenden Wortverkündigung ist (V. 63)[1]. Er bezeichnet sich ferner als das Licht der Welt; der ihm Nachfolgende werde nicht in der Finsterniss wandeln, sondern das Licht des Lebens haben (8, 12; vgl. 3, 19—21; 9, 5; 12, 35 f. 46), d. h., da einem Lichte folgen noch etwas anderes ist, als ein Licht blos sehen und erkennen: wer seiner offenbarenden Verkündigung gegenüber folgsamen Gehorsam bewähre, dem werde die gewonnene Erleuchtung der Erkenntniss zum Gewinne des Heilslebens gereichen. Auch durch den Vergleich seiner selbst mit der in die Schafhürde führenden Thüre, durch welche hindurch muss, wer in den Besitz der Schafe gelangen will, weil die Schafe einem auf anderem Wege Eindringenden nicht folgen würden (10, 1—9), drückt er diesen Gedanken aus, dass den Besitz des ewigen Lebens nur der erlange, welcher die in ihm gegebene Vermittlung anwende[2].

Das in allen diesen johanneischen Aussagen hervortretende Bewusstsein Jesu von der Art und der Einzigkeit seiner heilsvermittelnden Bedeutung für die Menschen deckt sich mit dem Gedanken jener in den Matthäuslogia überlieferten Worte, in denen Jesus urtheilt, nur er selbst als der Sohn und wem er es offenbaren wolle, erkenne das Wesen des Vaters, und in denen er dann alle sich Abmühenden und Belasteten zu sich ruft, damit sie von ihm lernten, wahre Erleichterung und Erquickung zu finden (Lc. 10, 22; Mt. 11, 27—30). Und wir dürfen den Umstand, dass uns in den Matthäuslogia doch nur an dieser

[1]) Vgl. oben S. 473 ff.

[2]) Ueber diesen Sinn des Gleichnisses s. oben S. 94 f. u. 366 f.

einen Stelle der volle Ausdruck dieses Bewusstseins Jesu von seiner einzigartigen heilsvermittelnden Bedeutung begegnet, keineswegs als Beweisgrund dafür gelten machen, dass die wiederholten Kundgebungen dieses Bewusstseins in den Reden des vierten Evangeliums keine geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hätten. Sondern wir müssen uns vielmehr klar machen, dass das Vorhandensein dieses Bewusstseins Jesu unzertrennlich mit der Gewissheit seiner Messianität zusammenhing und dass, wenn wir die aus der johanneischen Quelle stammenden Reden, den in ihnen selbst liegenden Anzeichen folgend, der Schlussperiode des irdischen Wirkens Jesu zuweisen, auch die wiederholte Kundgebung dieses Bewusstseins seiner messianischen Aufgabe und Bedeutung durchaus geschichtlich verständlich ist.

7. Es ist nur die Folge oder Kehrseite dieses Bewusstseins Jesu von seiner einzigartigen heilsvermittelnden Bedeutung, dass er sich in den johanneischen Reden einige Male auch die Aufgabe zuschreibt, das Gericht auf Erden zu vollziehen. „Der Vater“, sagt er, „richtet auch Niemanden, sondern er hat das Gericht ganz dem Sohne übergeben“ (5, 22. 27); „zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden“ (9, 39). Denn weil er sich als den alleinigen Vermittler des wahren Heilslebens für die Menschen weiss, kann er auch urtheilen, dass alle diejenigen, welche dieses Heilslebens nicht durch ihn theilhaftig werden, eben hierin das Gericht erfahren, durch welches sie dem Tode verfallen. Wie seine göttliche Verkündigung das Mittel der Heilsverleihung ist, so ist sie auch das Mittel, durch welches er das Gericht vollzieht; denn dadurch, dass diese seine Verkündigung den Menschen den rechten Weg zum Gewinne des Heiles zeigt, stellt sie auch unmittelbar, ohne dass es noch eines besonderen Richturtheiles bedürfte, die Schuld derer fest, welche in Unglauben diesen gewiesenen Weg nicht einschlagen wollen. In diesem Sinne sagt Jesus: „wenn Einer meine Worte hört und nicht bewahrt, so richte nicht ich ihn; wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten“ (12, 47) [1].

[1]) Darüber, dass V. 47b (= 3, 17) und die Schlussworte von V. 48

Sofern Jesus aber weiss, dass diese ungläubige, zum Gerichtsverderben führende Verwerfung seiner Verkündigung nicht durch ihn, der vielmehr Allen das Heil zu bieten bereit ist, sondern nur durch die Schuld der Ungläubigen selbst bedingt ist, kann er auch sagen, dass nicht er seinerseits das Gericht vollziehe, sondern dass die Ungläubigen sich selbst durch ihren Unglauben richten. „Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde; der an ihn Glaubende wird nicht gerichtet; der nicht Glaubende ist schon gerichtet, weil er nicht zum Glauben gekommen ist an den Namen des einzigen Sohnes Gottes. Dies aber ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsterniss mehr geliebt haben, als das Licht" (3, 17—19). „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen" (5, 24). Die in diesen Aussagen vorliegende Beziehung des Begriffes des messianischen Gerichtes auf den schon während der irdischen Gegenwart sich vollziehenden inneren Vorgang der Ausschliessung vom wahren Heile ist den johanneischen Reden Jesu eigenthümlich und steht in deutlicher Analogie zu der ebenfalls specifisch johanneischen Umprägung des Begriffes des ewigen Lebens auf den Heilszustand, dessen die Glaubenden schon in der irdischen Gegenwart theilhaftig werden [1]). Aber wenn auch diese Verwendung des Begriffes des Gerichtes in den synoptischen Reden Jesu nicht vorkommt, so ist denselben doch der Gedanke selbst, dass Jesus durch seine Lehrverkündigung den Ungläubigen zu einem Strafverhängnisse und zur weiteren Verschliessung des Heiles gereiche, keineswegs fremd (vgl. Mc. 4, 11 f.; Lc. 10, 21) [2]); und wir werden später noch sehen, dass auch die in den synoptischen Evangelien bezeugte Vorstellung Jesu von seinem zukünftigen

(ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) nicht zum ursprünglichen Bestande dieses Redestückes zu gehören scheinen, sondern Einschaltungen des bearbeitenden Evangelisten sein werden, s. I, S. 278 f.

[1]) Vgl. oben S. 188 ff.

[2]) Vgl. oben S. 393 ff.

Wiederkommen zum Gerichte ihre eigentliche Grundlage in dieser Gewissheit Jesu hat, je nach der gegenwärtigen Stellungnahme der Menschen zu ihm als dem Messias werde sich die definitive Entscheidung über ihr Heil oder Verderben richten.

8. Sehr bedeutsam ist, dass auch in den Reden des vierten Evangeliums nicht die Wunderthaten Jesu als die wichtigen und entscheidenden Erweisungen seines messianischen Berufswirkens hingestellt werden. In dieser Beziehung ist die in diesen Reden ausgesprochene Anschauungsweise principiell verschieden von derjenigen, welche in den die Reden umrahmenden geschichtlichen Stücken herrscht, wo der Beweis für die Messianität Jesu in erster Linie auf seine Wunder gestellt wird [1]). Wer es über sich vermag, die grossen Reden des vierten Evangeliums einmal ohne das Vorurtheil zu lesen, dass der Inhalt derselben selbstverständlich nach der in den geschichtlichen Parthieen des Evangeliums vorliegenden Anschauungsweise auszudeuten sei, der erkennt, dass diese Reden nicht nur ganz durchwaltet sind von der positiven Anschauung, in der offenbarenden Verkündigung Jesu bestehe sein heilbringendes messianisches Wirken und liege der Beweis für seine messianische Bedeutung, sondern dass in ihnen auch nirgends den Wundern noch eine selbständige Bedeutung neben dieser Verkündigungswirksamkeit beigelegt wird. Wohl beruft sich Jesus auf seine „Werke", die ihm vom Vater gegeben seien und das Zeugniss für seine göttliche Sendung und das Recht seiner messianischen Heilsansprüche darstellten (5, 36; 10, 25. 32. 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24). Aber dieser allgemeine Begriff der „Werke" ist keineswegs gleichbedeutend mit dem speciellen Begriffe der wunderbaren „Zeichen"; er erfährt vielmehr in den johanneischen Reden seine genauere Bestimmung dadurch, dass mit der Berufung Jesu auf seine „Werke" die Berufung auf seine „Worte" abwechselt, und zwar so, dass Jesus zum Theil ganz allein seine „Worte", ebenso wie an anderen Stellen seine „Werke", als den Beweis für seine göttliche Sendung und seine Heilsbedeutung hinstellt (6, 63, vgl. V. 68; 17, 7 f.), zum Theil aber auch den einen Begriff an Stelle des eben gebrauchten anderen eintreten lässt: „die Worte,

[1]) Vgl. I, S. 238 ff.

welche ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst aus; der Vater vielmehr, welcher in mir wohnt, wirkt seine Werke; glaubet mir, dass ich im Vater uud der Vater in mir; wo nicht, so glaubet eben um der Werke willen" (14, 10 f.; vgl. 8, 28). Die „Werke", auf welche sich Jesus beruft, sind sein berufsmässiges Wirken ganz im Allgemeinen; deshalb tritt an Stelle des pluralischen Ausdrucks zum Theil auch der singularische „das Werk" ein (4, 34; 17, 4). Dieses Berufswirken Jesu aber ist seiner besonderen Art nach ein Verkündigungswirken; deshalb kann jene Abwechslung zwischen dem Begriffe der Werke und dem der Worte stattfinden. Zwar sind ohne Zweifel unter den „Werken" auch die mit wunderbaren Erfolgen gesegneten liebevollen Heilungswerke Jesu an den Kranken mitverstanden (vgl. 5, 17; 7, 21). Aber das Wichtige ist, dass diesen Heilungswerken nicht deswegen eine Bedeutung zugeschrieben wird, weil sie wunderbaren Charakter haben, sondern deswegen, weil sie in ihrer Art dem lebenschaffenden Liebeswirken Gottes gleich sind (5, 17 ff.), auf die Herstellung des Wohles der Menschen abzwecken (7, 23) und als solche „gute, aus dem Vater stammende Werke" (10, 32) sich dem allgemeinen Verkündigungswirken Jesu unterordnen, welches sich auf die Offenbarung des Wesens und Willens Gottes bezieht. Deshalb kann die gleiche Bedeutung, wie diesen Heilungswerken, auch den anderen Formen seines Verkündigungswirkens gegeben werden, welche keinen wunderbaren Charakter an sich tragen. Das Verlangen derer, welche ihre Anerkennung der göttlichen Sendung Jesu und seiner heilvollen Bedeutung von dem Schauen äusserer Zeichen abhängig machen wollen, hat Jesus nach der johanneischen Redequelle ebenso zurückgewiesen, wie nach unseren anderen Quellen. Das Zeichen, welches er den Hierarchen nach der Tempelreinigung zusagt: wenn sie diesen Tempel zerstörten, werde er in drei Tagen ihn aufrichten (2, 19), und das Zeichen, welches er nach Analogie des Mannawunders in der Wüste darzubieten behauptet: dass er selbst das wahrhaft vom Himmel gekommene und zum Leben dienende Brot sei (6, 30 ff.), sind Zeichen ganz anderer Art, als welche die Zeichenforderer gemeint hatten. Hier liegt dieselbe Umdeutung des Begriffes „Zeichen" vor, wie in der Logiaaussage, in welcher Jesus den Zeichen-

forderern nur das Jonazeichen zusichert (Lc. 11, 29): an Stelle der äusserlich wunderbaren Zeichen, nach welchen die Juden in ihrer veräusserlichten Gesinnung trachten (vgl. 1 Cor. 1, 22), setzt Jesus solche Zeichen, welche nicht wunderbar in die Erscheinung treten, wohl aber wahrhafte Erweisungen und Anzeichen des von Gott empfangenen Berufes und Vermögens sind.

9. Die heilvolle Berufssendung Jesu gilt nach den Reden des vierten Evangeliums der „Welt" (3, 16—19; 6, 33. 51; 8, 12; 9, 5. 39; 12, 46; 16, 28). Dies ist aber doch nicht direct in dem universalistischen Sinne gemeint, dass sein messianisches Heilswerk sich nicht nur auf die Juden, sondern auf die ganze Menschheit beziehe. Denn der Begriff der Welt ist nicht im Gegensatze zu der Beschränkung auf ein bestimmtes Volk, speciell auf das jüdische Volk, sondern nur im Gegensatze zu Gott gedacht, von dem Jesus als der Sohn gesandt und beauftragt ist (vgl. besonders 16, 28); und das Ziel der Wirksamkeit Jesu ist also durch diesen Begriff zunächst ebenso unbestimmt bezeichnet, ohne Beantwortung der Frage nach der nationalen oder universell-menschlichen Absicht, wie in dem durch die Matthäuslogia überlieferten Worte Jesu, er sei gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen (Lc. 12, 49). Nur indirect kann man in dieser Verwendung des Begriffes der Welt die universalistische Beziehung des Heilswirkens Jesu insofern angedeutet finden, als dieser allgemeine Begriff dann wohl vermieden worden wäre, wenn in particularistisch-jüdischem Sinne dem messianischen Heile eine ausschliessliche Beziehung auf das Volk Israel zugeschrieben wäre. Wieweit werden denn aber sonst in den johanneischen Reden Jesu die Grenzen seiner Heilswirksamkeit gezogen? Wir müssen antworten, dass hier, ebenso wie in den synoptischen Reden, nicht nur in der religiösen Gesammtanschauung Jesu die Voraussetzungen zu der Vorstellung von der universellen Abzweckung seiner Heilsbotschaft gegeben sind, sondern dass auch diese Vorstellung selbst an einigen Stellen (welche wir erst später genauer zu betrachten haben) ausgesprochen wird, aber nur in ahnendem Vorausblick Jesu auf eine künftige Weiterentwicklung seiner Gemeinde nach seinem eigenen Geschiedensein aus der Welt. Die Mittheilung, dass Jesus schon bei

seinen Lebzeiten im samaritanischen Lande eine erfolgreiche Wirksamkeit entfaltet habe (4, 39—42), stammt nicht aus der johanneischen Redequelle, sondern ist ein Zusatz des diese Quelle bearbeitenden Evangelisten. Denn sie steht in deutlichem Widerspruch zu den in der Quelle überlieferten Worten Jesu an seine Jünger nach seinem Gespräche mit der Samariterin (V. 32—38), welche nur den oberflächlichen Anschein darbieten, als weise Jesus auf eine von ihm jetzt sogleich beabsichtigte Wirksamkeit unter den Samaritern hin (V. 35), während sie thatsächlich bezeugen, dass Jesus zwar aus dem verständnissvollen Verlangen, mit welchem jene Samariterin in ihm den Propheten erkannt und seine Belehrung erstrebt hatte (V. 19—24), das Gereiftsein auch der Samariter für seine Heilsbotschaft ersehen (V. 35 f.), aber doch zugleich gewusst hat, nicht er selbst, sondern erst seine Jünger nach ihm würden diese reife Ernte einsammeln (V. 37 f.) [1]. So hat Jesus nach der johanneischen Redequelle auch, als einige zum Feste nach Jerusalem gekommene Hellenen ihn zu sehen begehrten, diesen Wunsch, der ihm ebenso wie jene Unterredung mit der Samariterin als ein Anzeichen des Verlangens auch der ausserjüdischen Welt nach der von ihm gebrachten Heilsbotschaft erschien, doch nur zum Anlass genommen, an seinen eigenen nahen Tod zu denken, welcher vorangehen müsse, damit die von ihm ausgehenden Wirkungen sich über die Grenzen Israels hinaus zu erstrecken vermöchten (12, 20 ff.): „gekommen ist die Stunde, dass der Sohn des Menschen verherrlicht werde; wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es vereinzelt; wenn es aber erstirbt, so bringt es viele Frucht“ (V. 23 f.). Erst als der von der Erde Erhöhte kann er Alle, nicht nur die Juden, sondern auch die Verlangenden der ausserjüdischen Welt, zu sich ziehen (V. 32). Er hat auf eine mächtige Weiterentwicklung der von ihm ausgehenden Wirkungen vorausgeblickt; aber er hat doch gewusst, dass sein persönliches Lebenswerk auf Erden sich in verhältnissmässig engem Rahmen vollenden müsse, und er hat geurtheilt, dass erst sein Tod, welcher seiner Wirksamkeit nach der Absicht der

[1]) Vgl. I, S. 265 f.

Menschen und nach dem äusseren Anscheine ein jähes Ende bereitete, das Mittel sein werde, um die Wirkungen seines Berufswerkes erfolgreich auszubreiten.

Auf die Frage, mit welcher wir oben unsere Besprechung der in den johanneischen Reden gegebenen Aeusserungen Jesu über sein messianisches Berufswirken einleiteten, können wir jetzt die begründete Antwort geben, dass in der Auffassung der Art und des Umfanges des berufsmässigen Wirkens Jesu eine frappante Uebereinstimmung zwischen den johanneischen Vorstellungen und denen unserer synoptischen Quellenberichte besteht.

Cap. 3. Die Nothwendigkeit und Heilsbedeutung des Todes des Messias.

1. Wie Jesus die äussere Unscheinbarkeit und Langsamkeit seiner Erfolge nicht als entmuthigendes Anzeichen der Unzulänglichkeit und Fehlerhaftigkeit seines messianischen Wirkens, sondern vielmehr als nothwendig bedingt durch die Art des Reiches Gottes beurtheilt hat, so hat er auch den schmachvollen Verbrechertod, welchem er nach kurzer Dauer seiner Wirksamkeit durch die ihm feindseligen Leiter des jüdischen Volkes überliefert wurde, und welcher für die äusserliche Betrachtungsweise ein Scheitern seiner vorgeblich messianischen Bestrebungen bedeutete, als dem Zwecke der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden dienlich und deshalb als zu seinem messianischen Berufe nothwendig gehörig und zur rechten Besiegelung des Erfolges desselben gereichend aufzufassen vermocht.

Wie sich diese Erkenntniss der Nothwendigkeit und des Werthes seines Todes allmählich bei ihm entwickelt hat, können wir jetzt nicht mehr im Einzelnen feststellen, weil unsere Quellen nicht das Material dazu bieten. Aber wohl können wir auf Grund des Verständnisses, welches wir mittelst unserer evangelischen Quellenberichte im Allgemeinen von der Entwicklung Jesu und von dem inneren Zusammenhange seiner

Anschauungen gewinnen, das Urtheil fällen, dass Jesus zwar keineswegs gleich am Anfange seines Berufswirkens die Nothwendigkeit des Todesleidens, welches er in Wirklichkeit erfuhr, so deutlich durchschaut hat, wie es uns von der Schlusszeit seines Wirkens bezeugt ist, dass andrerseits aber doch der allgemeine Gedanke der Nothwendigkeit seines Leidens nicht erst während des Verlaufes oder am Schlusse seines Wirkens als ein ganz neues, fremdartiges Moment in den Inhalt seines Bewusstseins hineingetreten ist. Die Vorstellung, dass die Glieder des Reiches Gottes um der himmlischen Heilsgüter willen auf irdisches Glück und Wohlsein Verzicht leisten und in ihrem pflichtmässigen Liebeshandeln zu Diensten Anderer sich selbst erniedrigen müssten, stand mit der Gesammtanschauung Jesu von dem Wesen des Reiches Gottes, von dem Werthe der irdischen und der himmlischen Güter und von der rechten Art der Gerechtigkeit von Anfang an in einem unlösbaren Zusammenhang. Und wenn Jesus nun doch seine Messianität von Anfang an nicht in unbestimmter Allgemeinheit, sondern in bestimmter Zweckbeziehung auf das von ihm zu lehrende und aufzurichtende Reich Gottes aufgefasst und von Anfang an sich selbst als das ideale Glied des Reiches Gottes gedacht hat, an welchem das rechte Sohnesverhältniss zu Gott und Sohnesverhalten gegen Gott zu vollendeter und anschaulicher Darstellung komme, so muss er auch von Anfang an sich darüber klar gewesen sein, dass es mit zu seinem Berufe gehöre, rechte Proben dieses Hingebens der irdischen Güter um der himmlischen willen und dieses selbstlosen, aufopferungsfreudigen Dienens und sich Erniedrigens zu Gunsten Anderer zu geben. Die innerliche Auseinandersetzung zwischen dem Entschlusse zu diesem Verzichte und dieser Selbstverleugnung einerseits und dem überlieferten Messiasideale andrerseits muss er schon während der Versuchungsperiode unmittelbar nach seiner Taufe gewonnen haben. Hinterher hat er gleich sein entsagungsvolles, aufreibendes Wirken, sein heimathloses Wandern, sein liebevoll dienendes Lehren und Heilen ohne Trachten nach Gunst und Lohn, sein williges Ertragen von Mühen und Nöthen, von Spott und Verachtung um seines Berufes willen begonnen, in dem Bewusstsein, dass das, was nach irdischer Betrachtungsweise Verzicht und Erniedrigung

war, in Wahrheit doch gerade seine Grösse und seinen Ruhm ausmachte. Dieser freiwillige Verzicht auf das Erstreben oder Bewahren irdischer Güter und irdischen Wohlseins um ihrer selbst willen und diese unter Selbstverleugnung und Opfern aller Art bewährte Dienstwilligkeit für Andere waren aber nur dem Grade und nicht der Art und dem Principe nach verschieden von der Uebernahme specifischer Leiden um des auf die Begründung des Reiches Gottes bezogenen Berufes willen, wo ihre Vermeidung nur durch Verleugnung des Berufes und Unterlassung der Berufspflicht zu erkaufen gewesen wäre. In diesem Sinne dürfen wir sagen, dass für Jesus schon seit dem ersten Eintritt in sein messianisches Berufswirken die Nothwendigkeit des Leidens in diesem Berufe festgestanden hat.

Aber die Erkenntniss dieser allgemeinen Leidensnothwendigkeit und der principielle Entschluss, eventuell auch das Leben für den Beruf einzusetzen, brauchten doch durchaus nicht von Anfang an verbunden zu sein mit bestimmten Vorstellungen über die Art und Grösse der in dem Berufe nothwendigen Verzichte und Leiden; sie konnten vielmehr zusammenbestehen mit der freudigen Hoffnung auf einen solchen Erfolg der messianischen Heilsbotschaft, bei welchem der Messias zwar nicht zu königlichem irdischem Glücke und Glanze, aber doch zu Dank und Anerkennung auf Erden gelangen würde, und zwar nicht der Pflicht zu immer weiteren Mühen, Diensten und Verzichten, aber doch der Erfahrung besonders schwerer Leiden und zum Tode führender Verfolgungen überhoben würde. Die Erkenntniss der Nothwendigkeit des Leidens in dieser besonderen Art und Intensität, in welcher es in Wirklichkeit ihm zu Theil geworden ist, kann sich bei Jesus nur allmählich während des Verlaufes seiner Berufswirksamkeit entwickelt haben. Die je länger desto bestimmter ihm in's Bewusstsein tretende Thatsache, dass er mit seiner Heilsbotschaft vom Reiche Gottes nur bei sehr Wenigen rechtes Verständniss, anhaltende Aufnahme und begeisterte Liebe fand, dass dagegen die grosse Masse des Volkes ihm Gleichgültigkeit oder Missachtung entgegenbrachte (vgl. seine Weherufe Lc. 10, 13—15), oder sich aus blos äusserlichen Motiven und mit äusserlichen Hoffnungen, ohne innerliches Verständniss und ohne wahrhaft frommen, sittlichen Ernst

um ihn drängte, und dass die Leiter des Volkes die erbitterten Feinde seiner Person und seiner Lehre wurden und in der Besorgniss um ihre eigene Macht und Autorität Alles aufboten, um seinen Einfluss zu hemmen und seine Erfolge zu vereiteln, musste ihm mit wachsender Deutlichkeit die Erkenntniss aufdrängen, dass auf eine ruhige, regelmässige Ausbreitung seiner Lehre und des durch sie zu begründenden Reiches Gottes nicht zu hoffen sei, dass vielmehr furchtbare Kämpfe und Verfolgungen bevorständen, in denen er selbst als Erster die tödtliche Feindschaft der Gegner des Reiches Gottes erfahren werde und sein Leben für die Sache des Reiches Gottes einsetzen müsse. Die Erinnerung an das Schicksal so vieler früherer Propheten, welche von den Häuptern des israelitischen Volkes umgebracht waren (Lc. 13, 33 f.; vgl. 11, 47 ff.), und der Hinblick auf das in der Gegenwart sich abspielende Endgeschick des Täufers, welcher von Gott als der Elia zur Vorbereitung des messianischen Reiches gesandt war und mit welchem die Menschen doch nach ihrer gottlosen Willkür verfahren waren (Mc. 9, 12 f.), mussten in ihm die Gewissheit bestärken, dass auch ihm selbst ein solches Prophetenloos bestimmt sei. Als er seinen letzten Gang nach Jerusalem antrat, mit dem deutlichen Bewusstsein, dass dort der furchtbarste Hass auf ihn lauere, und doch zugleich mit dem Entschlusse, jetzt, wo er einen kleinen Kreis verständnissvoller Anhänger gewonnen hatte, offen seinen messianischen Anspruch kundzugeben, hat er ohne Zweifel die klare Voraussicht gehabt, dass dies sein Todesweg sein werde (Mc. 10, 32 ff.; Lc. 13, 32 ff.). Aber er hat bei der Entstehung und Befestigung dieser Voraussicht auf die ihm drohende Katastrophe doch immer die Ueberzeugung bewahrt, dass in dem bevorstehenden Kampfe das Reich Gottes nicht unterliegen könne, sondern zum Siege gelangen werde, und dass auch der Untergang, der ihn selbst um seines messianischen Berufes willen treffe, nicht zum Schaden, sondern zur Förderung des Reiches Gottes ausschlagen müsse. Weil für ihn einerseits das allgemeine Urtheil galt, dass den Genossen des Reiches Gottes keine Gewalt des Feindes schaden könne (Lc. 10, 19), sondern Gott ihnen nur Heil widerfahren und auch das irdische Unheil zum wahren Heil gereichen lasse, und weil bei ihm andrerseits die Gewissheit seines von Gott

empfangenen messianischen Berufes keinem Schwanken und Zweifel unterlag, vermochte er auch mit Bezug auf das schrecklichste irdische Schicksal, welches ihm, dem Messias, drohte, das Urtheil des Gottvertrauens festzustellen, dass Menschen ihm dies nicht zufügen könnten in Widerspruch zu dem Willen Gottes und in Widerspruch zu seinem messianischen Berufszwecke, sondern dass, wenn Gott ihm dies durch die Hände der Menschen widerfahren lasse, es segensreich und nothwendig sein werde für den messianischen Zweck der Begründung des Reiches Gottes. Je mehr wir uns vergegenwärtigen, wie sehr dieses Urtheil des Gottvertrauens Jesu mit Bezug auf seinen Tod allem äusseren Anscheine zuwiderlief, desto grossartiger stellt sich uns die ruhige Sicherheit dar, mit welcher Jesus diesem Urtheile wiederholten Ausdruck gegeben hat.

2. Marcus berichtet, dass Jesus von dem Zeitpunkte an, wo seine Jünger durch den Mund des Petrus ihn als Messias anerkannt hatten, freimüthig und widerholt zu ihnen von der Nothwendigkeit seines Leidens, seines Verworfenwerdens von den Aeltesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und seines Getödtetwerdens geredet habe[1]) (8, 31 f.; 9, 9. 12. 31; 10, 32 ff.; vgl. Lc. 17, 25). Als Petrus wegen dieser befremdenden und unverständlichen Leidensankündigung (vgl. 9, 10. 32) ihm Vorwürfe zu machen begonnen habe, habe er ihn seinerseits mit dem vorwurfsvollen Worte abgewiesen: „weiche hinter mich, Satan, denn du denkst nicht, was Gottes ist, sondern was der Menschen ist“ (8, 32 f.). Gerade weil die Einsprache des Petrus nicht aus blos persönlichem Interesse für das Wohlsein Jesu, sondern aus Interesse für seine messianische Bedeutung und Wirksamkeit, zu welcher ein Verworfen- und Getödtetwerden durch die Häupter des Verheissungsvolkes in unlösbarem Widerspruche zu stehen schien, entsprungen war, erkannte Jesus in ihr eine Versuchung, welche freilich in diesem Zeitpunkte gewiss nicht für ihn selbst, wohl aber für die anderen Jünger, auf die er zurückblickte (V. 33); gefährlich war. Während Petrus eine besonders ideale Vorstellung vom Messias und ein beson-

[1]) Ueber den Grund des Einsetzens der Leidensankündigung Jesu in diesem Zeitpunkte s. oben S. 312.

ders frommes Vertrauen auf Gott auszudrücken meinte, wenn er die Forderung stellte, dass der Messias nicht in irdischen Leiden und Verfolgungen untergehen dürfe, sondern von Gott wunderbar zu irdischer Rettung und irdischem Siege geführt werden müsse, erklärt Jesus diese Auffassung für eine gerade nicht den Gedanken Gottes, sondern den Gedanken der Menschen entsprechende. Denn wer das Wesen Gottes und seines Reiches, das Wesen des wahren Heilslebens und der wahren Gerechtigkeit im Reiche Gottes richtig erkannt hat, der muss urtheilen, dass auch der Messias seine Grösse im Reiche Gottes nicht in der Mehrung oder unversehrten Bewahrung des irdischen Wohlseins und Glückes suchen darf, sondern sie vielmehr in der Hingabe aller irdischen Güter, auch des irdischen Lebens, um des Reiches Gottes willen bewähren muss. In diesem Sinne verbindet Jesus mit der Ankündigung seines eigenen Leidens die Lehre an alle seine Jünger, dass wer ihm nachfolgen wolle, das Kreuz auf sich nehmen müsse, d. h. den marter- und schmachvollsten Verbrechertod nicht scheuen dürfe, weil man durch Trachten nach Bewahrung seines irdischen Lebens des wahren Lebensbesitzes verlustig gehe, während man durch Hingabe des Lebens um des Evangeliums willen sein wahres Leben rette (V. 34 f.). Hiermit stellt Jesus die für alle Glieder des Reiches Gottes geltende allgemeine Regel auf, nach welcher er auch sich selbst beurtheilt und sein eigenes Todesleiden erklärt. Wenn er die Nothwendigkeit seines Leidens und Getödtetwerdens behauptet hat (V. 31), so hat er nicht nur die thatsächliche Unabwendbarkeit dieses Geschickes trotz des Missverhältnisses desselben zu seinem messianischen Berufe gemeint, sondern das Verordnetsein dieses Geschickes durch Gott, weil dasselbe wegen der Art des aufzurichtenden Reiches Gottes mit zu dem Berufe des Messias gehört.

Die Ueberzeugung Jesu, dass sein bevorstehendes Leiden gerade der Grund zu einem mächtigen weiteren Aufschwunge des Reiches Gottes auf Erden sein werde, findet zuerst in einem in den Logia überlieferten Ausspruche einen merkwürdigen Ausdruck. „Ich bin gekommen“, sagt Jesus, „Feuer auf die Erde zu werfen, und wie wünschte ich, es wäre schon entzündet; ich muss aber mit einer Taufe getauft werden, und wie

drängt es mich, bis sie vollendet ist!“ (Lc. 12, 49 f.). Er weiss sich dazu berufen, eine neue Kraft und Bewegung in die Welt zu bringen, welche so machtvoll um sich greift und Alles in sich hineinzieht, wie ein geschleuderter Feuerbrand da, wo er hinfällt, eine Flamme entzündet, die sich zum gewaltigen Flammenmeer entwickelt. Noch sieht er nichts von diesem machtvollen Auflodern des von ihm geworfenen Brandes; noch glimmt das Feuer nur in engen Grenzen. Indem er aber von dem sehnlichen Wunsche erfüllt ist, dass bald die hellen Flammen emporschlagen möchten, weiss er doch, dass dies ohne einen vorangehenden Kampf mit den widerstrebenden Elementen nicht möglich sein wird. So tritt zugleich mit dem ausgebreiteten Erfolge, welcher sicher aus seinem Wirken hervorgehen wird, das ihm selbst vorher noch bevorstehende Leiden vor das Auge seines Geistes. Es drängt ihn, dass diese Leidenstaufe bald vollzogen sein möchte, nicht etwa nur, damit er das Schmerzliche derselben bald überstanden habe, sondern vielmehr, damit durch den Kampf, in welchem er leidet und fällt, die Sache, für welche er leidet, gefördert werde und so das von ihm auf die Erde geschleuderte Feuer zur mächtigen Flamme durchbreche.

Die an dieser Logiastelle nur indirect in dem eigenthümlichen Gedankenfortschritte zum Ausdruck kommende Gewissheit Jesu, dass seine Leidenstaufe nicht dazu dienen wird, sein Werk zu zerstören, sondern vielmehr dazu, es zu fördern, wird nun noch bestimmter von ihm ausgesprochen an der Marcusstelle, wo er im Anschlusse an die Ermahnung, dass seine Jünger ihre Grösse und ihren Vorrang nicht, wie die irdischen Grossen, in der Ausübung von Herrschaft und Gewalt über Andere, sondern in der liebevollen Erniedrigung und Dienstleistung für Andere suchen sollen, von sich selbst sagt: „denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele“ (Mc. 10, 45). Es ist bemerkenswerth, dass Jesus auch hier seine eigene Dienstleistung und Lebenshingabe in Analogie setzt zu dem Verhalten, welches alle seine Jünger üben sollen. Er selbst thut das, was der allgemeinen Regel des Reiches Gottes gemäss ist. Aber dieser Gedanke steht für sein Bewusstsein durchaus nicht in einem Widerspruche zu dem anderen Gedanken, dass

sein eigenes Verhalten den übrigen Genossen des Reiches Gottes zu Gute kommt und eine heilvolle Bedeutung für den Bestand des Reiches Gottes im Ganzen hat. Denn sofern die allgemeine Regel des Reiches Gottes gerade das liebevolle Diensteleisten für Andere vorschreibt, wird der Messias, dessen besonderer Beruf sich auf die Herstellung des Reiches Gottes unter den Menschen bezieht, bei seiner Befolgung jener allgemeinen Regel solche Liebesdienste leisten, welchen für das Reich Gottes im Ganzen eine heilvolle Bedeutung zukommt. Inwiefern meint nun aber Jesus an unserer Stelle, dass auch die bevorstehende Hingabe seines Lebens in den Tod eine Heilsbedeutung habe und zu der grossen Dienstleistung gehöre, die er als Messias für Andere übe?

Wir müssen zuerst feststellen, dass die Bezeichnung seiner Lebenshingabe als einer Hingabe von Lösegeld für Andere offenbar insofern durch die vorangehenden Aeusserungen über das von den irdischen Grossen geübte Herrschen und Unterjochen und das von den Gliedern des Gottesreiches zu übende Dienen bedingt ist, als der Begriff des Lösegeldes, durch welches ein Sklave freigekauft wird, eben auch eine Beziehung auf das Dienstverhältniss hat. Indem Jesus sein Verhalten in möglichst scharfem Gegensatz zu dem Verhalten irdischer Herrscher, welche Andere unterjochen und vergewaltigen, charakterisiren will, sagt er von sich, dass er nicht nur sich nicht Dienste leisten lasse, sondern sich vielmehr zum Diener für Andere mache, und sogar sein eigenes Leben hingebe, um viele Andere aus ihrem Dienststande zu befreien. In dieser Hingabe des Lebens zum Zwecke der Loskaufung Anderer liegt die höchste Probe seines selbstlos dienenden Liebeswillens [1]). In welchem Sinne aber kann er nun

[1]) Mit Bezug auf die Worterklärung möchte ich Folgendes bemerken. Das Wort *λύτρον* hat jedenfalls zuerst und im Allgemeinen die Bedeutung: „Lösegeld“, d. i. Mittel zur Loskaufung, einerlei ob dieses Kaufmittel in wirklichem Geld oder in irgendwelchen anderen werthvollen Gaben oder Leistungen besteht. So haben auch die LXX das Wort zur Uebersetzung verschiedener hebräischer Worte gebraucht, welche diesen Begriff „Lösegeld“ bezeichnen (גְּאֻלָּה Lev. 25, 24. 41; פְּדוּי Num. 3, 46. 51; פִּדְיֹן Ex. 21, 30; פְּדוּיִם Num. 3, 49; vgl. מְחִיר Jes. 45, 13). Dass sie an mehreren Stellen auch das Wort כֹּפֶר,

das Dienstverhältniss der vielen Anderen und die Bedeutung

welches eigentlich „schützende Deckung" bedeutet, mit λύτρον wiedergeben (Ex. 21, 30; 30, 12; Num. 35, 31 f.; Prov. 6, 35; 13, 8), ist leicht daraus zu erklären, dass im einzelnen Falle das Schutzmittel ebenso gut als ein Befreiungsmittel aufgefasst werden konnte (z. B. Ex. 21, 30; vgl. Ps. 49, 8 f.; Hiob 33, 24). In Anbetracht dieses Sprachgebrauches der LXX kann ich es nun aber nicht für richtig halten, wenn A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung u. Vers. II, S. 68 ff. (3te Aufl.), und, in diesem Punkte ihm folgend, G. Runze, Bemerkungen zu Mc. 10, 45 in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1889, S. 148 ff., es als gewiss betrachten, dass das Wort λύτρον an u. St. Uebersetzung von כֹּפֶר sei und im Sinne dieses hebräischen Wortes zu deuten sei. Wenn λύτρον bei den LXX consequent dem hebr. כֹּפֶר entspräche, läge die Sache anders; da dies aber nicht der Fall ist, müssen wir an u. St., sofern wir auf den aramäischen Wortlaut Jesu selbst zurückzublicken suchen, zuerst vermuthen, dass Jesus ein solches aramäisches Wort gebraucht habe, welches ebenso wie λύτρον den Begriff „Lösegeld" bezeichnete; und nur wenn wir bei dieser nächstliegenden und einfachsten Erklärung auf einen Sinn kämen, der dem Zusammenhange der Stelle nicht gerecht würde und der übrigen Anschauungsweise Jesu nicht entspräche, hätten wir die entferntere Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass der Begriff כֹּפֶר gemeint sei. Mir scheint nun, wie ich oben bemerkt habe, dass der Zusammenhang unserer Stelle gerade besonders zu Gunsten der Bedeutung „Lösegeld" spricht, sofern der Begriff der Loskaufung Anderer aus dem Dienststande in prägnantem Gegensatze gegen den Begriff des Unterjochens Anderer und sich Dienenlassens von Anderen steht. Dass bei Annahme dieser Bedeutung „Lösegeld" aber auch ein Sinn der ganzen Stelle herauskommt, welcher sehr wohl zu der uns sonst bekannten Anschauungsweise Jesu passt, werde ich oben weiter darlegen. — Von der Deutung des Wortes λύτρον ist nun aber die Fassung des Sinnes und der Beziehung der folgenden Worte ἀντὶ πολλῶν wesentlich abhängig. Die Präposition ἀντί dient zur Bezeichnung des Tauschverhältnisses, und zwar entweder in der Bedeutung „anstatt" zur Bezeichnung des Eintretens der einen Sache oder Person an die Stelle der fehlenden oder aufhörenden anderen (so Mt. 2, 22; Lc. 11, 11; Joh. 1, 16; 1 Cor. 11, 15; Jac. 4, 15), oder in der Bedeutung „für" oder „gegen" zur Bezeichnung der Entgeltung der einen Handlung oder Gabe durch eine Gegenleistung oder Gegengabe (so z. B. Mt. 5, 38; Röm. 12, 17; Hebr. 12, 16; 1 Petr. 3, 9). Wie nothwendig es ist, diese beiden speciellen Bedeutungen auseinander zu halten, möge das eine Beispiel Hebr. 12, 2 zeigen: ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν, wo die Bedeutung „anstatt" einen Unsinn ergäbe, während der rechte Sinn ist, dass Jesus das Kreuz erduldet hat, um als Lohn für dieses Leiden die ihm vorher-

seiner eigenen Lebenshingabe als eines Mittels zur Loskaufung der Vielen aus ihrem Dienststande gemeint haben? Wenn wir behufs Beantwortung dieser Frage unser Urtheil nicht gleich durch die Erinnerung an die Vorstellungen der Apostel und an die dogmatischen Theorien der späteren Christenheit über die Heilsbedeutung des Todes Christi beeinflussen lassen, sondern zuerst versuchen, eine Erklärung unseres Ausspruches blos im Anschlusse an die uns sonst glaubwürdig überlieferten eigenen Gedanken Jesu und speciell an seine sonstigen Aeusserungen über seine messianische Aufgabe und Heilsbedeutung zu gewinnen, so bietet sich uns, wie mir scheint, als in nächster Analogie zu unserer Stelle stehend und deshalb als am Ersten zu ihrer Erklärung dienend jene andere Aussage Jesu dar, welche er auch im Vollgefühl der auf seinem vollendeten Sohnesverhältnisse zu Gott beruhenden einzigartigen Heilsbedeutung seiner Person für die Menschen gethan hat: „kommet her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, so will ich euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch und lernet von

bestimmte Freude zu erlangen. Wenn man nun an u. St. λύτρον im Sinne des hebr. כֹּפֶר als „Schutzmittel" versteht, muss man natürlich das ἀντί in jener ersteren Bedeutung „anstatt" fassen und kann die Worte ἀντὶ πολλῶν nicht in Beziehung setzen zu dem Objecte des Gebens, sondern nur zu dem Subjecte des Gebens, bezw. des Kommens; denn der Sinn kann dann nicht sein, er gebe sein Leben als Schutzmittel hin, anstatt viele andere Personen hinzugeben, sondern nur, er gebe sein Leben als Schutzmittel hin, anstatt dessen, dass viele Andere (vergebens) ein solches Schutzmittel zu bieten versuchten (vgl. die Erklärungen von Ritschl und Runze). Wenn man dagegen für λύτρον die Bedeutung „Lösegeld" festhält, wird man selbstverständlich das ἀντί in der zweiten Bedeutung „für" oder „gegen" fassen und die Worte ἀντὶ πολλῶν unmittelbar mit λύτρον verbinden, weil der Begriff des Lösegeldes die ausgesprochene oder gedachte Beziehung auf eine Person oder Sache, für deren Befreiung das Lösegeld gezahlt wird, erfordert; d. h. in diesem Falle kann der Sinn der Worte Jesu nicht sein, er gebe sein Leben als Lösegeld hin, anstatt dessen, dass viele Andere dies thäten oder zu thun versuchten, wobei dann aber noch zweifelhaft bliebe, wen oder was man denn durch das Lösegeld frei zu bekommen suche; sondern der Sinn muss sein, er gebe sein Leben hin als Lösegeld für Viele, d. i. als ein Mittel, durch welches er erlangt, dass Viele frei werden.

mir, denn ich bin sanft und aufrichtig demüthig; so werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Mt. 11, 28—30). Die Analogie dieser Aussage mit der unsrigen besteht einerseits darin, dass Jesus sich hier wie dort die Bedeutung beilegt, die Menschen von dem Drucke eines knechtischen Zustandes befreien zu können, und andrerseits darin, dass er an dieser Logiastelle seinem Verhalten, speciell sofern es sich gegenüber irdischen Leiden und Beschwerden bewährt, und ebenso an unserer Marcusstelle seinem in Selbsterniedrigung und Dienstleistung verlaufenden Berufsverhalten, sofern es in seinem irdischen Todesleiden seine höchste Erprobung findet, diese Heilsbedeutung für die anderen Menschen zuschreibt. In Anbetracht dieser Analogie dürfen wir nun zuerst urtheilen, dass Jesus an unserer Marcusstelle das Dienstverhältniss, aus welchem er durch Hingabe seines Lebens als Lösegeldes die Vielen zu befreien behauptet, in derselben Art gedacht hat, wie an jener Logiastelle den drückenden Zustand der Mühe und des Belastetseins, welchen er durch Auflegung seines sanften Joches in einen Zustand der Ruhe und Erquickung zu verwandeln verspricht: er hat den Zustand des Gedrückt- und Geknechtetseins durch die irdischen Leiden und so auch speciell durch den Tod gemeint[1]). Dieser Gedanke, dass sein Berufswerk zur Befreiung der Menschen von Unheil und Leiden gereiche, war für ihn ein nächstliegender und nothwendiger. Denn als der Messias war er dazu berufen, den prophetischen Verheissungen entsprechend „Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht zu predigen, Zerschmetterte in Erlösung zu versetzen“ (Lc. 4, 19). Wir dürfen dann aber zweitens schliessen, dass Jesus auch die Verwirklichung dieser Befreiung Anderer aus ihren Leiden durch sein Verhalten, beziehungsweise durch sein Leiden, an unserer Marcusstelle in derselben Art gedacht hat, wie an jener Logiastelle: er hat die innerliche Befreiung von dem Drucke der Leiden gemeint, welche er durch das Beispiel seines eigenen Verhaltens lehrt. Er beseitigt nicht äusserlich die Leiden, Lasten und Dienste der Menschen; wohl aber zeigt er ihnen, wie man bei Erkenntniss des liebevollen

[1]) Vgl. oben S. 178 f.

Vaterwesens Gottes und des himmlischen Heilslebens, zu welchem man durch Gott berufen ist (vgl. Lc. 10, 20—22), in aufrichtiger Ergebung und Geduld die von Gott gesandten irdischen Leiden zu überwinden vermag, so dass sie aufhören, wahrhafte Uebel und Schädigungen zu sein (vgl. Lc. 10, 19), und vielmehr zu Mitteln des Heiles und der innerlichen Erquickung werden. So befreit er auch durch die bereitwillige, gottergebene Dahingabe seines Lebens in Leiden und Tod Viele, nämlich alle diejenigen, welche von ihm lernen wollen, von ihrer Leidens- und Todesknechtschaft; er lehrt sie durch sein Beispiel, sich in frommer Demuth und Heilsgewissheit innerlich über den Tod zu erheben und so für sich den Tod aus einem furchtbaren Gewalthaber in ein Mittel des Heiles zu verwandeln. Diese innerliche Befreiung von den Leiden und vom Tode wird von Jesus nicht als eine blos eingebildete, uneigentliche, sondern als die wahre und höchste Befreiung betrachtet, weil sie sich dann als eine solche bewährt, wenn man vom Standpunkte Gottes und des himmlischen Lebens aus die irdischen Leiden und den irdischen Tod betrachtet[1]).

Kann denn aber diese Dienstleistung Jesu für Andere, dass er durch das Beispiel seiner bereitwilligen, gottergebenen Lebensaufopferung sie lehrt und befähigt, von dem Drucke der irdischen Leiden und des irdischen Todes innerlich befreit zu werden, als ein für sie gegebenes „Lösegeld" betrachtet werden? Steht denn diese Leistung Jesu in gehöriger Aequivalenz zu dem durch sie erzielten Gute, oder steht sein Leben in gehöriger Aequivalenz zu den Vielen, welche durch die Hingabe dieses Lebens befreit werden, wie es doch der Fall sein müsste, wenn mit Recht sein Tod als der Lösepreis für ihre Befreiung bezeichnet wäre? Und wer könnte als der persönliche Machthaber oder Dienstherr gedacht sein, dem die Vielen verhaftet

[1]) Diese Erklärung trifft mit dem Resultate der Erklärung Ritschl's im Wesentlichen zusammen; nur erreicht sie, wie mir scheint, dieses Resultat auf kürzerem Wege. Auch die Analogie der Stelle Hiob 32, 23f. kommt bei dieser Erklärung insofern durchaus zur Geltung, als dort angenommen ist, dass der Engelmittler, welcher dem Menschen etwa Rettung vom Tode schaffen könnte, durch seine Verkündigung des Rechten diese Befreiung bewirken würde.

gewesen wären und welcher nun jenes Lösegeld empfangen hätte, um sie frei zu lassen? Weder der Teufel noch Gott könnte dieser Empfänger des Lösegeldes sein; es müsste der Tod sein, der doch aber von Jesus nicht als eine wirkliche Persönlichkeit gedacht sein kann; und es wäre ja auch nach unserer Erklärung garnicht ein äusserliches, sondern ein innerliches Freiwerden von der Todesherrschaft gemeint, welches sich in dem Bewusstsein der Menschen vollzieht. Scheitert nicht die gegebene Erklärung an dieser Unmöglichkeit, die in dem Begriffe des Lösegeldes dargebotene Vorstellung genau bei ihr durchzuführen? — Dieser Frage ist das Urtheil gegenüberzustellen, dass nicht durch die Unmöglichkeit, diese Lösegeldvorstellung vollständig durchzuführen, die Unrichtigkeit jener Erklärung unserer Stelle bewiesen werden kann, sondern dass vielmehr umgekehrt aus der durch den Zusammenhang der Stelle selbst und durch die Analogie der sonstigen Aeusserungen Jesu gesicherten richtigen Erklärung der Stelle sich die Verkehrtheit dieses Versuches ergiebt, den Begriff des Lösegeldes so auszudeuten, als wäre er nicht in bildlichem, sondern in eigentlichem Sinne gebraucht. Die kirchliche Ueberlieferung ist bei der Erklärung unserer Stelle allerdings immer von der Voraussetzung ausgegangen, dass wenn Jesus seine Lebenshingabe hier als Zahlung eines Lösegeldes beurtheile, diese Beurtheilung auch nach allen Beziehungen hin durchgeführt werden müsse. Aber diese Voraussetzung ist zu beanstanden. Es ist keineswegs eine lobenswerthe Genauigkeit der Erklärung, sondern vielmehr ein Verstoss gegen einen wichtigen hermeneutischen Grundsatz, wenn man einen solchen bildlichen Begriff, wie den des Lösegeldes, bei seiner Anwendung auf einen die Herstellung des Reiches Gottes betreffenden Vorgang in allen Beziehungen auszudeuten sucht. Man darf nur nach dem einen Vergleichungspunkte fragen, um dess willen der veranschaulichende bildliche Ausdruck gebraucht wird, während man sich im Voraus sagen muss, dass bei der grossen Verschiedenheit der Verhältnisse, welche bei der Herstellung des Reiches Gottes in Betracht kommen, von denjenigen, unter welchen bei den Menschen ein Lösegeld gezahlt zu werden pflegt, eine weitere Durchführung des Vergleiches zu Absurditäten

führen muss. Dieser eine Vergleichungspunkt aber liegt in der Befreiung aus Knechtschaft, welche Jesus durch seine Lebenshingabe ebenso bewirkt, wie sie in menschlichen Verhältnissen durch die Zahlung eines Lösegeldes bewirkt wird. Wenn Jesus das Bild des Lösegeldes wegen dieses Hauptpunktes, dass das Lösegeld ein Befreiungsmittel ist, anwandte, konnte er den Umstand, dass ein Lösegeld bei menschlichen Loskaufungsgeschäften in einer Aequivalenz zu den loszukaufenden Gegenständen oder Personen steht und im Austausch gegen diese in den Besitz der Person übergeht, an welche die Zahlung geschieht, ganz ausser Betracht lassen.

Sofern Jesus diesen grossartigen Gedanken erfasste, dass der Märtyrertod, dem er um seiner heilbringenden Lehre willen entgegenging, selbst zu einem bedeutsamsten Mittel seiner Lehre sich gestalten müsse, weil er die grösste und entscheidendste Probe des frommen Pflichtverhaltens sei, durch welches er während seines ganzen Berufswirkens sich als das erste und vollkommene Glied des Reiches Gottes darstellte und den Sinn und die Wahrheit seiner Botschaft vom Reiche Gottes anschaulich erwies, war es für ihn nicht mehr blos eine unbestimmte Ahnung, sondern eine wohlbegründete fromme Gewissheit, dass das, was die Menschen zur Vernichtung seiner Wirksamkeit und ihres Erfolges zu thun vermeinten, thatsächlich zur Förderung seines messianischen Werkes, zur definitiven Feststellung des Reiches Gottes auf Erden gereichen werde. In diesem Sinne hat er, als er durch das Gleichniss von den rebellischen Winzern den jüdischen Hierarchen den Frevel ihrer Verwerfung der Boten Gottes und des geliebten Sohnes Gottes und das unausbleibliche Gottesgericht für diesen Frevel vorgehalten hatte (Mc. 12, 1—9), in prophetischem Vorausblick das Psalmwort auf sich bezogen: „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden; vom Herrn ist er es geworden und ist wunderbar in unseren Augen“ (V. 10 f.; Ps. 118, 22 f.). Wenn ihn die Hierarchen jetzt missachten und aus dem Wege räumen, so wird er dadurch doch nicht wirklich beseitigt, sondern vielmehr nach Gottes Rathschluss zur festen Stütze für das Gebäude des Reiches Gottes gemacht.

In der gleichen Gewissheit aber hat er auch seinen Jüngern

gegenüber bei der letzten Mahlzeit die Bedeutung seines bevorstehenden Todes beurtheilt. Hier haben wir noch nicht zu untersuchen, in welchem Sinne er in den Worten bei der Einsetzung des Abendmahles das Brot und den Wein als seinen Leib und sein Blut bezeichnet und als solches seinen Jüngern zum Geniessen dargereicht hat, sondern nur zu fragen, wie die Aussagen zu verstehen sind, die er bei dieser Gelegenheit über die Bedeutung der Dahingabe seines Leibes und Blutes in den Tod gethan hat. Marcus hat diese Aussagen in folgendem Wortlaut überliefert: „dies ist mein Leib; — — dies ist mein Blut des Bundes, das für Viele vergossen wird“ (14, 22. 24); Paulus dagegen in folgendem Wortlaut: „dies ist mein Leib für euch; dies thut zu meinem Gedächtniss; — — dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; dies thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniss“ (1 Cor. 11, 34 f.) [1]). Welchem von diesen beiden Texten der Vorzug der grösseren Ursprünglichkeit zuzuerkennen ist, lässt sich kaum entscheiden. Die für den Sinn wesentlichen Momente sind aber hier und dort übereinstimmend mitgetheilt, nämlich dass Jesus seinem Tode theils im Allgemeinen eine heilsame Bedeutung „für“ d. h. zu Gunsten seiner Jünger, beziehungsweise Vieler, zugeschrieben hat, theils dieser Heilsbedeutung noch eine speciellere Erklärung oder Beziehung gegeben hat, indem er sein Blut als das „Blut des Bundes“ beziehungsweise den Kelch als „den neuen Bund in seinem Blute“ bezeichnet hat. Durch diese letzteren Worte hat Jesus seinen Tod in Analogie gestellt zu dem Opfer, welches nach Exod. 24 Mose zur feierlichen Besiegelung des Gesetzesbundes zwischen Jahveh und dem Volke Israel dargebracht hat. Der alttestamentliche Bericht besagt, dass Mose nach Empfang der Gesetzesoffenbarung Gottes einen Altar gebaut und das ganze Volk zur Darbringung eines Brand- und Dankopfers versammelt habe (V. 1—5); er habe von dem Blute der geschlachteten Farren die eine Hälfte auf den Altar gesprengt (V. 6); mit der anderen

[1]) Vgl. I, S. 344. Ueber den ursprünglichen Bestand des Lucastextes, der durch die Beziehung auf ein Logiastück bedingt war und erst durch spätere Interpolation nach dem paulinischen Texte der Abendmahlsworte ergänzt worden ist, s. z. Log. § 39 b. I, S. 172 f.

Hälfte aber habe er nach Verlesung des Gesetzbuches und nach feierlicher Versicherung des Volkes, dass es diesem Gesetze gehorchen wolle, das Volk besprengt, mit den Worten: „dies ist das Blut des Bundes, welchen Jahveh mit euch geschlossen hat über allen diesen Worten“ (V. 7 f.). Indem nun Jesus die Verheissung des Propheten Jeremja (31, 30 ff.) von dem neuen Bunde mit dem Volke Israel, welchen Jahveh an Stelle des mit den Vätern geschlossenen Bundes in der bevorstehenden Heilszeit aufrichten werde, erfüllt wusste durch seine Verkündigung und Begründung des Reiches Gottes, hat er in den Abendmahlsworten seinen Tod als das Opfer beurtheilt, welches ebenso zur definitiven Abschliessung dieses neuen Bundes gehöre, wie jenes von Mose dargebrachte Opfer zur Abschliessung des alten Bundes. Welchen besonderen Sinn und Zweck hatte denn aber dieses Bundesopfer? Wenn man berücksichtigt, dass demselben in dem alttestamentlichen Berichte durchaus keine Beziehung auf die Sünde des Volkes gegeben ist, dass es vielmehr ausdrücklich als ein Brand- und Dankopfer charakterisirt wird, so muss man urtheilen, dass dieses Opfer eine solche werthvolle Gabe für Gott sein sollte, durch welche ihm die dankbare Zustimmung des Volkes zu seinem offenbarten Gesetze ausgedrückt und durch welche das von ihm dargebotene Bundesverhältniss besiegelt würde. Das Opfer solite sowohl das Versprechen des Volkes, an den Verordnungen Gottes in Gehorsam festzuhalten, principiell und förmlich bezeugen, als auch Gott gewissermassen verpflichten, nun seinerseits den Bund als geschlossen zu betrachten und an den Verordnungen und Verheissungen desselben festzuhalten, — natürlich nicht in dem Sinne, als ob diese die Bundschliessung besiegelnde Gabe des Volkes an Gott ein Aequivalent wäre für seine empfangenen oder weiter zu erwartenden Offenbarungen und Heilsgaben. So hat denn auch Jesus seinen eigenen Tod, wenn er ihn als das Opfer des neuen Bundes beurtheilte, als eine solche für Gott werthvolle und wohlgefällige Gabe oder Leistung an Gott gedacht, durch welche das im Begriffe des Reiches Gottes bezeichnete neue und vollkommene Gemeinschafts- und Heilsverhältniss zwischen Gott und den Menschen zu festem Bestande gebracht würde; er hat dabei seinen Tod als die principielle Gehorsamsleistung gegen-

über Gott in Betracht gezogen, in welcher sich das von Gott geforderte Verhalten der Genossen seines Reiches vollendet darstelle, und hat seinen Tod demgemäss auch als ein Unterpfand dafür angesehen, dass Gott seinerseits an diesem Heilsverhältniss festhalten und seine Heilsverheissungen an den Genossen seines Reiches verwirklichen werde. Sofern Jesus seiner auf Erden geübten messianischen Wirksamkeit im Ganzen die Zweckbeziehung auf die Begründung des Reiches Gottes gab und sofern er nun in dem Tode, den er um seines messianischen Berufes willen in Ergebung gegen Gott und in Liebe zu den Menschen auf sich nahm, die abschliessende Spitze seines Werkes, die vollendete Erprobung dessen, was er sonst durch sein Lehren und Leben behauptet und bethätigt hatte, erblickte, konnte er seinem Tode in speciellem Sinne die Bedeutung zuschreiben, welche seinem Werke im Ganzen zukam: die Bedeutung, zum Heile der Menschen die Aufrichtung des Reiches Gottes zu bewirken. So konnte er urtheilen, dass sein Blut das Blut des neuen Bundes sei, welches vergossen werde für Viele, sein Tod eine bei der Verkündigung des neuen Bundes und zum Zwecke der dauernden Befestigung dieses Bundes dargebrachte Opfergabe an Gott, deren heilsame Wirkungen Vielen, nämlich seinen Jüngern als den Genossen des Reiches Gottes, zu Gute kommen würden. Während er in dem Ausspruche vom „Lösegelde“ die Heilsbedeutung seines Todes insofern bezeichnet hat, als sein Tod als lehrendes Beispiel auf die Genossen des Reiches Gottes wirksam wird, um sie aus der Macht des Todes innerlich zu befreien, hat er in den Abendmahlsworten diese Heilsbedeutung insofern bezeichnet, als sein Tod als eine für Gott werthvolle Leistung auf Gott wirksam ist, um ihn zur Aufrechterhaltung seiner verheissenen Heilsgemeinschaft und zur Verleihung seines Heiles an die Jünger zu bestimmen. Er dachte an eine nicht nach rechtlichem Massstabe, wohl aber gemäss der unerschöpflichen Güte und Gnade Gottes erfolgende Vergeltung der Opfergabe des Stifters des neuen Bundes mit Segnungen an der Gemeinde dieses Bundes. Schon bei der alttestamentlichen Gesetzgebung galt die Verheissung Gottes, er werde die Treue derer, die seinen Bund halten, vergelten mit Barmherzigkeit an Tausenden (Exod. 20, 6);

— wie hätte nicht Jesus bei seiner noch viel höheren Vorstellung von der Gnade und Treue Gottes auch die Gewissheit hegen dürfen, dass Gott die vollkommene Gehorsamsleistung seines geliebten Sohnes, die reine Bewährung der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in dem Tode des messianischen Verkündigers und Begründers dieses Reiches, überschwänglich belohnen werde mit Heilserweisungen an Tausenden, nämlich an allen Gliedern der zu ihm gehörigen Gemeinde des Reiches Gottes?

3. Diesen Gedanken Jesu, dass sein Tod als das Opfer des neuen Bundes zur Sicherung dieses Bundes diene und an der Bundesgemeinde mit Segnungen Gottes vergolten werde, haben in der apostolischen Zeit die Jünger Jesu, denen bei der steten Wiederholung des vom Herrn zum Gedächtnisse seines Todes gestifteten Mahles auch seine bei der Stiftung des Mahles gesprochenen Worte in lebendiger Erinnerung blieben, nicht nur aufgenommen und weiterüberliefert, sondern auch in der besonderen Beziehung ausgestaltet, dass sie seinem Opfertode eine specielle Bedeutung für die Vergebung der Sünden derer, die sich im Vertrauen an Jesum anschlössen, gaben. Sein Blut sollte nicht nur im Allgemeinen zu Gunsten der Seinen und zur Befestigung des Bestandes des neuen Heilsbundes vergossen sein, sondern es sollte speciell dazu dienen, für die Sünder diesen Heilsbund festzumachen, so dass dieselben trotz ihrer Sünden auf die Geltung des Bundes und den Empfang der verheissenen Heilsgüter auch für sich vertrauen könnten. Paulus, welcher diese Auffassung des Heilswerthes des Todes Christi mit besonderem Nachdrucke ausgesprochen und sie zur Grundlage seines ganzen Evangeliums gemacht hat, ist sich dessen bewusst gewesen, dass die Verkündigung von dem Gestorbensein Christi zu Gunsten unserer Sünden nicht eine ihm eigenthümliche Lehre sei, welche er im Unterschiede von den Uraposteln vertrete, sondern eine Lehre, die er selbst von der Urgemeinde überliefert bekommen habe und gemeinsam mit ihr bezeuge (1 Cor. 15, 3). Gewiss hat auch für ihn die gewichtigste Autorität für diese Lehre in den Abendmahlsworten Jesu selbst gelegen, indem er es als selbstverständlich betrachtete, dass der hier in dem Begriffe „für euch“ bezeichnete Heilswerth des Todes Christi sich auf den Punkt beziehe, in welchem die Gemeinde vor

Allem dieses Heilswerthes bedürftig wäre, d. i. auf ihre Sünde. Und so hat schon der Verfasser unseres ersten Evangeliums die Worte „zur Sündenvergebung" an die Abendmahlsworte Jesu selbst angefügt (Mt. 26, 28), gewiss nicht in dem Bewusstsein, dass dies ein freier Zusatz wäre, sondern in der durch die apostolische Lehrüberlieferung befestigten Ueberzeugung, dass hiermit nur explicite bezeichnet werde, was implicite in der Beurtheilung des Blutes als des für Viele vergossenen Blutes des neuen Bundes gesagt sei.

Ich meine nun auch, dass diese Deutung und Anwendung der Worte Jesu vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus wohl berechtigt ist. Denn wenn die Christen den Gedanken Jesu aufnehmen, dass Gott in seiner Gnade den im Tode bewährten Gehorsam Jesu mit Segnungen an der Gemeinde desselben vergilt, und wenn sie wegen der Grösse und Reinheit der Gehorsamsleistung Jesu und wegen der Unermesslichkeit der Gnade Gottes diese an den Tod Jesu sich anknüpfenden Segnungen Gottes für unerschöpflich halten, so werden sie bei der durch ihr stetes Schuldbewusstsein bedingten Erkenntniss, dass alle Heilserweisungen Gottes gegen sie in sündenvergebender Gnade beruhen, auch die an den Tod Jesu sich anknüpfenden Heilserweisungen Gottes in erster Linie auf die Sündenvergebung beziehen und den eigenthümlichen Werth des Gedankens an diese Heilswirkungen des Opfertodes Jesu darin finden, dass die durch das Bewusstsein ihrer Sünden angefochtenen Menschen um des Todes Jesu willen eine gesteigerte Zuversicht zu der sündenvergebenden Gnade Gottes gewinnen. Aber wir müssen von dieser in der christlichen Gemeinde ausgebildeten Anwendung des Gedankens Jesu nun doch in unserer rein geschichtlichen Darstellung der Lehre Jesu den Inhalt des von Jesus selbst ausgesprochenen Gedankens genau unterscheiden. Jesus selbst hat weder in den Abendmahlsworten noch sonst diese specielle Beziehung der Heilsbedeutung seines Todes auf die Heilsgabe der Sündenvergebung zum Ausdruck gebracht. Wir dürfen die Vorstellung, dass die Sünde die Gemeinschaft der Menschen mit Gott hindert und dass alle Menschen der Vergebung ihrer Sünden durch Gott bedürftig sind und bleiben, um der göttlichen Heilsgüter im Reiche Gottes theilhaftig zu werden, nicht

vermengen mit der Vorstellung, dass in dem Tode Jesu die Vermittlung für den Bestand der sündenvergebenden Gnade Gottes gegenüber den Sündern liege, und wir dürfen aus der unzweifelhaften Gewissheit, dass Jesus jene erstere Vorstellung gelehrt hat [1]), nicht gleich folgern, dass er auch diese zweite Vorstellung gehabt haben müsse. Wo Jesus früher in seiner Lehre auf die sündenvergebende Gnade Gottes hingewiesen hat, da hat er nirgends von seiner eigenen vermittelnden Bedeutung für den Empfang dieser Gnade geredet (vgl. Mc. 2, 5; Lc. 7, 47 f.; 10, 4; 15, 11 ff.; Mt. 18, 23 ff.); wo er aber in unseren Worten bei der Stiftung des Abendmahles die heilsvermittelnde Bedeutung seines Todes geltend macht, da hat er derselben keine ausdrückliche Beziehung auf die Sündenvergebung gegeben. Und wir dürfen auch nicht sagen, dass in seinem Sinne es doch selbstverständlich sei, der von ihm im Allgemeinen bezeichneten heilvollen Opferbedeutung seines Todes diese specielle Beziehung auf die Sündenvergebung zuzuweisen. Denn nicht jedes Opfer, an welches sich heilvolle Wirkungen seitens Gottes für die Menschen knüpfen, ist ein Sünd- und Schuldopfer und gerade das Opfer des Mose bei der feierlichen Abschliessung des Gesetzesbundes, auf welches Jesus speciell zurückgeblickt hat, ist, wie schon oben bemerkt wurde, nicht als ein Sünd- oder Schuldopfer, sondern als ein Brand- und Dankopfer bezeichnet. Und so wenig bei jener alttestamentlichen Zusage Gottes, dass er die Treue derer, die seinen Bund halten, mit Barmherzigkeit an Tausenden belohnen werde, vorausgesetzt ist, dass diese Tausende solche untreue Bundesglieder seien, welche um ihrer Sünden willen ganz besonders auf jene gnadenmässige Vergeltung der Treue Anderer angewiesen wären, so wenig braucht Jesus den allgemeinen Gedanken, dass sein Tod von Gott mit Segnungen an seiner Gemeinde vergolten werde, in specieller Beziehung auf die Verleihung der Sündenvergebung an seine Jünger gedacht zu haben. Wir müssen also, wenn wir den ursprünglichen Gedanken Jesu feststellen wollen, ihn geflissentlich in der Allgemeinheit belassen, in welcher ihn Jesus ausgesprochen hat, und müssen es bestimmt hervorheben, dass die specielle Be-

[1]) Vgl. oben S. 161 f.

ziehung der an den Tod Jesu sich anknüpfenden Heilswirkungen auf das Heil der Sündenvergebung, wenn sie auch durch das allgemeine Urtheil Jesu indirect mit umfasst ist, doch direct erst hinterher von seiner Jüngergemeinde zum Ausdrucke gebracht ist.

Ganz unzulässig aber ist es, in den Gedankenkreis Jesu die weiterhin in der christlichen Gemeinde ausgebildete Theorie einzutragen, dass Jesus in dem Opfer seines Todes ein Aequivalent für das, was Gott den Menschen als Strafe zu erlassen oder als Heilsbedingung von ihnen zu fordern habe, dargeboten und hierdurch die nothwendige Voraussetzung für den Bestand der sündenvergebenden und heilverleihenden Gnade Gottes gegen die Menschen hergestellt habe. Dass die Bezugnahme Jesu in den Abendmahlsworten auf das von Mose dargebrachte Opfer bei der Abschliessung des Gesetzesbundes gemäss dem allgemeinen Sinne, welchen die alttestamentlichen Opferdarbringungen haben, und gemäss der besonderen Bedeutung, welche diesem Bundesopfer nach dem Zusammenhange zukommt, es nicht rechtfertigen kann, Jesu jene Theorie zuzuschreiben, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Aber auch der Hinweis darauf, dass dem rabbinischen Judenthume schon zur Zeit Jesu die Vorstellung von der sühnenden Bedeutung der Leiden für die Schuld und von der stellvertretenden Bedeutung der überschüssigen Leiden der Gerechten für die Sünden Anderer geläufig war [1]), kann es durchaus nicht wahrscheinlich machen, dass Jesus die Heilsbedeutung seines Todes in dieser Weise vermittelt gedacht habe. Uns ist die Kenntniss jener rabbinischen Vorstellung sehr werthvoll zur Erklärung einiger apostolischer Aeusserungen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu. Aber Jesus selbst hat sich den religiösen und sittlichen Anschauungen der jüdischen Schriftgelehrten immer mit einer bewundernswerthen Selbständigkeit und Consequenz des Urtheils gegenübergestellt und von ihnen nur das anerkannt und aufgenommen, was zu der ihm offenbarungsmässig gewissen, einheitlichen Gottesanschauung passte. Diese Idee aber von der

[1]) Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie S 314. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 466.

stellvertretenden Bedeutung seines Leidens zur Sühnung der Sünden der anderen Menschen, damit Gott die Möglichkeit gewinne, ihnen die Sünden zu vergeben und seine Heilsgüter zu schenken, hätte mit der Gottesanschauung Jesu nicht in gehörigem Einklang gestanden. Er, welcher den Gedanken von der väterlichen, zuvorkommenden und vergebenden Liebe Gottes zuerst in voller Reinheit und Klarheit erfasste und durchdachte, hat diesen Gedanken nicht eingeschränkt durch die Vorstellung von einer nothwendigen Vermittlung seiner eigenen Leistung für die Herstellung der vergebenden Liebe Gottes gegenüber dem Sünder. Ihm erschien es von Anfang an als ein mit der rechten Gotteserkenntniss selbstverständlich und nothwendig zusammenhängender Gedanke, dass Gott dem reuigen, nach der Gemeinschaft mit Gott und nach dem Heile Gottes verlangenden Sünder die Sünde zu vergeben unbedingt bereit sei. Und wir dürfen nicht annehmen, dass er diese Gewissheit, welcher er in seinem Gleichnisse vom verlorenen Sohne den herrlichsten Ausdruck gegeben hat, am Schlusse seines Lebens zu der Vorstellung umgestaltet habe, der reuig zum Vater zurückkehrende Sohn könne doch nur dann sicher Vergebung und Heil beim Vater finden, wenn zuvor ein im Vaterhause und im Gehorsam gegen den Vater verbliebener Sohn mit seiner Leistung und seinem unschuldigen Leiden für jenen verlorenen Bruder eingetreten sei und so der Gerechtigkeit des Vaters Genüge geschafft habe. Wir würden Jesu geradezu ein Unrecht thun, wenn wir ihm eine derartige Vorstellung von der Nothwendigkeit seines Todes für die Begründung der sündenvergebenden Gnade Gottes zuschreiben wollten, ohne in den von ihm überlieferten Aussprüchen den geringsten Anhalt dafür zu haben.

Aber wir müssen uns auch hüten, von der Erkenntniss, dass jene in der christlichen Gemeinde zu weiter Verbreitung gelangte Theorie zur Erklärung des Heilswerthes des Todes Jesu dem Bewusstsein Jesu selbst ganz fremd gewesen ist, gleich zu der Folgerung fortzuschreiten, dass Jesus selbst seinem Tode überhaupt keine eigentliche Heilsbedeutung für seine Jüngergemeinde zugeschrieben habe. Sondern wie Jesus für sein Wirken im Allgemeinen die Bedeutung in Anspruch genommen hat, dass er als der in der vollendeten Sohnesgemeinschaft mit

Gott stehende Messias zuerst und allein den anderen Menschen die Erkenntniss des väterlichen Liebeswesens Gottes, des ewigen Heilslebens und der wahrhaften Gerechtigkeit gebracht habe, und wie er diese Bedeutung seines Wirkens nicht als eine geringfügige, unwesentliche, sondern als eine fundamentale, für die Erlangung des Heilslebens unentbehrliche betrachtet hat, in der die verheissene vermittelnde Bedeutung des Messias für das Gottesheil der Endzeit ihre herrlichste Verwirklichung finde: so hat er, wie wir oben gesehen haben, ganz speciell auch seinen Tod als ein Glied dieser seiner den Menschen zum Heile gereichenden Verkündigungswirksamkeit aufzufassen vermocht. Und er hat ferner in den Abendmahlsworten seinen Tod als ein solches Opfer beurtheilt, durch welches der im Reiche Gottes bestehende neue Bund eine feste, für seine Jünger segensvolle Besiegelung erfahre, — nicht in der Vorstellung, als bedürfe Gott dieses Opfers, damit sein Gnadenwille Bestand bekommen könne, wohl aber in der Gewissheit, dass sein im Tode bewährter Gehorsam wegen des thatsächlichen Werthes, den er in Gottes Augen habe, auch ein thatsächlich wirksames Motiv für Gott zur Bewährung seines Heilswillens an den Jüngern sein werde. Die Vorstellung von dieser heilvollen Bedeutung seines Todes für seine Jüngergemeinde war für das Bewusstsein Jesu die Voraussetzung dafür, dass er von der Nothwendigkeit seines Todes zu reden vermochte. Denn nach seiner ganzen Weltanschauung konnte diese Nothwendigkeit nicht nur den Sinn haben, dass sie ein unter den vorhandenen Umständen unvermeidliches Geschick war, dem auch der Messias sich beugen musste, sondern musste sie auf einer solchen Ordnung Gottes beruhen, welche durch den Zweck des Heiles des Reiches Gottes bedingt war.

4. Eine wie grosse Anspannung der Energie seines frommen Willens es Jesus gekostet hat, im Widerspruch zu allem äusseren Anschein, zu aller menschlichen Berechnung, zu dem Urtheil seiner Jünger wie seiner Feinde, dieses Urtheil des Gottvertrauens festzuhalten, dass sein Tod eine heilvolle, nothwendige Fügung Gottes sei, ersehen wir noch aus seinem inneren Kampfe in Gethsemane (Mc. 14, 33—36). Der Werth seiner gehorsamen und vertrauensvollen Ergebung in den auf sein Todesleiden

gerichteten Willen Gottes wird dadurch nicht vermindert, sondern vielmehr befestigt, dass er diese Ergebung aufrecht zu erhalten hatte gegenüber einer vollen Empfindung von der Schwere dieses Todesgeschickes, nicht nur von der Schrecklichkeit der seine Person treffenden Leiden, sondern auch von der Grösse des Contrastes, in welchem nach irdischer Anschauungsweise der schmachvolle, frühzeitige Ausgang seines Lebens zu seiner Messianität und zu dem Erfolge seines messianischen Werkes stand. Gewiss hat Jesus auch früher schon, seit sich ihm der Vorausblick auf seinen nahe bevorstehenden Märtyrertod klärte, den Ansturm der menschlichen Empfindungen und Erwägungen, welche seine vertrauensvolle fromme Ergebung in Leiden und Tod zu erschüttern suchten, erfahren und innerlich durchgekämpft. In Gethsemane aber ist dieser Ansturm am Stärksten aufgetreten und ist der innere Kampf Jesu auch seinen vertrauten Jüngern kund geworden, wenn denselben auch damals das Verständniss für die Bedeutung und die Schwere der Stunde noch abging. Nur wenn man das Seelenleben Jesu ganz ausser Analogie zu dem anderer Menschen stehend denkt, kann man urtheilen, dass die Klarheit der von ihm vorher schon geäusserten Erkenntniss von dem Heilswerthe und der Nothwendigkeit seines Todes ihn vor dieser schweren Anfechtung in Gethsemane hätte schützen müssen, beziehungsweise dass die Thatsache dieser Anfechtung in Gethsemane einen Beweis dafür liefere, dass er vorher höchstens vorübergehend einmal oder einige Male die Idee der Heilsbedeutung und Nothwendigkeit seines Todes ausgedrückt, sie aber nicht in den dauernden und klaren Bestand seines religiösen Bewusstseins und seiner Lehrunterweisung an die Jünger aufgenommen haben könne. Denn auf das menschliche Gefühl wirkt das unmittelbare Bevorstehen einer Katastrophe noch mit ganz anderer Gewalt, als der frühere Vorausblick auf das Drohen und Heranziehen derselben. Die früher gewonnene Klarheit der Erkenntniss, dass die Katastrophe heilsam und nothwendig sei, und der früher erkämpfte und festgehaltene Entschluss, wegen dieser heilvollen Bedeutung und Nothwendigkeit sich ihr nicht feige zu entziehen, sondern sich vielmehr freiwillig und vertrauensvoll in sie zu fügen, dienen zwar gewiss dazu, im entscheidenden Momente, wenn die Katastrophe nun zur Wirklich-

keit werden soll, die Aufrechterhaltung dieses Entschlusses zu erleichtern, aber bewirken doch keineswegs, dass diese Aufrechterhaltung dann selbstverständlich und kampflos erfolgt. Für Jesus handelte es sich in Gethsemane nicht mehr um die Frage, ob er überhaupt den Leidenskelch trinken müsse, oder ob er nicht als der Messias vor demselben bewahrt bleiben müsse, sondern um die Frage, ob eben dieser Leidenskelch, der ihm gereicht wurde, in eben diesem Momente der nothwendige sei, oder ob nicht Gott diesen Kelch noch an ihm vorübergehen lassen wolle, ihn der Todesgefahr in dieser Stunde noch überheben werde. Wir müssten ihn aller menschlichen Empfindung baar denken, wenn wir nicht verstehen wollten, dass er, ob er auch vorher schon das Urtheil des festen kindlichen Gottvertrauens gewonnen und ausgesprochen hatte, sein Todesleiden um des Evangeliums vom Reiche Gottes willen werde in jedem Falle für ihn und für sein Werk heilvoll werden, doch jetzt noch einmal von furchtbarer Angst vor der unberechenbaren Grösse der ihm bevorstehenden Misshandlungen bewegt wurde, und von der anfechtungsvollen Frage, ob denn die schrecklichste Art des Todes für ihn nothwendig sei und ob denn das Scheiden von seinem irdischen Berufswerke schon in diesem Zeitpunkte heilsam sei, wo nach menschlichem Ermessen auch bei seinem nächsten Jüngerkreise noch nicht die Bedingungen zu einer richtigen Fortführung seines Werkes und zu einem richtigen Verständnisse seines Todesleidens vorhanden waren. Jesus ist auch in Gethsemane dem Ansturme dieser Empfindungen und Gedanken nicht erlegen; seine demüthige Ergebung in den Vaterwillen Gottes hat auch hier Stand gehalten, und er hat nun mit ruhiger Entschiedenheit sich dem Verräther und den Häschern in die Hände geben können, vor dem Gerichte mit königlicher Würde das ihn dem äussersten Spotte und dem fürchterlichsten Tode zuführende Bekenntniss zu seinen messianischen Ansprüchen abzulegen vermocht und mit unerschütterlicher Geduld die Qualen, welche die Bosheit und die Grausamkeit der Menschen seiner Seele wie seinem Körper zufügten, ertragen.

Auch den Ausruf Jesu am Kreuze im Todeskampfe: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mc. 15, 34)

dürfen wir weder darauf deuten, dass er die bis dahin noch aufrechterhaltene Hoffnung auf eine wunderbare irdische Erlösung durch Gott endlich verloren habe und so an seinem Gotte und an seinem Messiasideale irre geworden sei, noch auch darauf, dass er vor seinem Tode von dem befremdenden Bewusstsein befallen worden sei, ein Strafgericht Gottes zu erfahren, wie es nicht ihm selbst, dem Unschuldigen, sondern nur der schuldvollen übrigen Menschheit zukomme. Denn bei der einen wie bei der anderen Deutung würden wir in das Wort des Psalmisten, welches sich Jesus angeeignet hat, einen ganz fremdartigen Gedanken eintragen. Der Psalmist versteht unter dem Verlassensein von Gott, nach dessen Gründen er in bangem Verlangen fragt, das Verlassensein von der Hülfe Gottes gegenüber den Leiden und Verfolgungen, unter denen er schmachtet; dass er das Verlassensein von Gott nicht als ein absolutes gedacht hat, bezeugt die Thatsache, dass er Gott noch als seinen Gott betrachtet, dass er ihn im Gebete anruft und dass er die im Verlaufe des Psalmes immer stärker hervortretende Hoffnung hegt, endlich doch von Gott erhört und errettet zu werden und Gott in der Gemeinde noch Lobpreis dafür darbringen zu können. Im Munde Jesu muss dieses Psalmwort aus tiefster Verzagtheit hervorgekommen sein, als er mit seiner Körperkraft auch die Energie des Geistes dahinschwinden fühlte, die ihn bis dahin dem Leiden gegenüber innerlich aufrecht erhalten hatte und ihm das Unterpfand seiner Gemeinschaft mit Gott gewesen war. Aber dieses Verlassensein von Gott, welches er empfand, war auch für sein Bewusstsein nicht eine völlige Aufhebung seiner Gemeinschaft mit Gott in allen Beziehungen; und die angstvolle Frage, warum Gott ihn so ohne Hülfe lasse, war auch in seinem Sinne nicht ein Ausdruck des völlig verlorenen Vertrauens zu Gott, sondern nur eine andere Form der Sehnsucht und flehentlichen Bitte, dass Gott ihm seine Kraft und Hülfe wiederum leihen möge. Es ist eine einseitige Deutung des Ausspruches, wenn man nur das eine Moment hervorkehrt, dass Jesus sein Verlassensein von Gott bezeuge, und wenn man diesen Begriff des Verlassenseins in völliger Allgemeinheit und Absolutheit auffasst. Es ist zugleich das andere Moment zu betonen, dass Jesus auch in der schrecklichsten Todesnoth sich an Gott als

an seinem Gott festgeklammert hat und, wo er des Heiles der Gemeinschaft mit Gott nicht mehr freudig inne wurde, doch nur von dem sehnsüchtigen Verlangen nach der sonst erfahrenen Kraft und Erhebung dieser Gemeinschaft erfüllt war. Wer mit solchem frommen Verlangen auf den Lippen mit dem Tode ringt, der hat seinen Gott nicht völlig verloren, sondern setzt vielmehr ein noch fortbestehendes Verhältniss zu ihm voraus.

5. Auch nach den Reden des vierten Evangeliums hat Jesus seinen Tod in die engste Beziehung zu seinem messianischen Berufswerke gesetzt und die Heilswirkung, welche er seinem Werke im Ganzen zuschrieb, insonderheit dieser grössten Leistung in demselben beigelegt.

Er beurtheilt seinen Tod zuerst als höchste Erprobung des selbstlosen, liebevollen Interesses, mit welchem er dem Heile der Seinen zu dienen bestrebt ist. So vergleicht er sich dem guten Hirten, welcher, im Gegensatze zu dem für die Heerde uninteressirten und sie deshalb in der Stunde der Gefahr im Stiche lassenden Miethlinge, vielmehr sein eigenes Leben für das Wohl der Schafe einsetzt (10, 11—18). Und so stellt er seine Todesaufopferung als specifisches Beispiel der Art und Intensität der Liebe hin, in welcher seine Jünger ihm gleichen sollen: „dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe; eine grössere Liebe hat Niemand, als die, dass er sein Leben einsetzt für seine Freunde“ (15, 12 f.). Wir dürfen nun aber, um den Sinn dieser Beziehung des Todes Jesu auf das Heil der Seinen näher zu bestimmen, uns nicht auf eine allegorisirende Ausdeutung des Vergleiches mit dem guten Hirten, welcher sich dem Wolfe preisgiebt, einlassen; wir würden dabei doch nur zu einer willkürlichen Eintragung eigener, anderweitig gewonnener Gedanken in die Worte Jesu kommen. Die methodisch richtige Erklärung ist, dass wir, nur den einen entscheidenden Vergleichspunkt betonend, sagen: wie der gute Hirte unter den für ihn und die Schafheerde in Betracht kommenden Gefahren lieber sein eigenes Leben aufopfert, als dass er die Schafe verderben lässt, so ist auch Jesus unter den Schwierigkeiten und Anfechtungen, welche sich gegen die Ausführung

seines Heilszweckes an den Menschen richten, bereit sein eigenes Leben zu Gunsten des Heiles der Seinen einzusetzen. Fragen wir aber weiter, inwiefern die Lage, in welcher er sein Leben einsetzt, das Heil der Seinen gefährdet und inwiefern die Aufopferung seines Lebens dazu dient, den Seinen das Heil zu bewahren, so werden wir im Anschlusse an den sonst in den Reden des vierten Evangeliums vertretenen Gedankenkreis Jesu auf die einfache Antwort hingeleitet: Jesu ganzes irdisches Berufswirken zweckt darauf ab, durch seine offenbarende Verkündigung die Menschen zum ewigen Leben zu führen; diese seine Wirksamkeit und ihr Heilszweck wird angefochten durch die unter der Herrschaft des Teufels stehenden bösen, gottfeindlichen Menschen, die ihn wegen seiner Verkündigung zu tödten suchen (vgl. 5, 18; 7, 19 ff.; 8, 37. 40 ff.; 10, 31 ff.; 15, 23—25); er könnte sein Leben retten, wenn er, zuwider der ihm von Gott gestellten Berufsaufgabe, seine offenbarende Verkündigung einstellte und verleugnete und damit seinen Liebeszweck, den Menschen zur Erlangung des ewigen Heilslebens zu verhelfen, preisgäbe; aber er verfährt umgekehrt, er giebt in der Grösse seiner Liebe sein eigenes Leben daran, um den Menschen den Gewinn des Heilslebens zu vermitteln. Sein Tod dient also insofern zum Heile der Seinen, als sein Berufswerk im Ganzen diesem Heile dient und als er die Ausübung und Fortführung dieses Berufswerkes mit seinem Tode bezahlen muss, während ein feiges Zurückweichen von seinem Berufswerke ihm selbst das Leben retten, aber den Heilszweck, zu dessen Verwirklichung er gesandt ist, vereiteln würde. Wegen dieses Gedankenzusammenhanges betont Jesus auch so stark die Freiwilligkeit, mit der er sich in den Tod giebt: „Niemand nimmt [1]) das Leben

[1]) Auch wenn nach ℵB ἦρεν statt αἴρει zu lesen ist, müssen wir doch präsentisch übersetzen. Denn das Präteritum ist dann, wie mehrfach sonst in der johanneischen Quelle (vgl. I, S. 301 ff.), im Sinne des hebräischen Perfects gebraucht, wo die Gültigkeit einer Handlung oder einer Thatsache ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit oder nur in ihrem Verhältnisse des Vorangehens zu einer anderen Handlung oder Thatsache bezeichnet werden soll. In unserem Falle will Jesus nicht etwa nur mit Bezug auf die hinter ihm liegende Zeit feststellen, dass bisher noch Niemand ihm das Leben genommen hat; er will aber auch

von mir, sondern ich setze es ein von mir aus; ich habe Vollmacht, es einzusetzen, und habe Vollmacht, es wieder zu empfangen" (10, 18). Denn er hat das Bewusstsein, dass diese Lebensaufopferung in seinem Berufe seine freie sittliche That ist; er willigt nicht nur in ein auch ohnehin unvermeidliches Todesgeschick, sondern er zieht sich freiwillig den Tod zu, indem er geflissentlich den möglichen Weg, der ihn vom Tode retten würde, nicht einschlägt. Aber diese freiwillige Todesübernahme ist bedingt durch seine Berufspflicht; der Auftrag, den er von seinem Vater empfangen zu haben weiss, richtet sich darauf, dass er sein heilvolles Wirken für die Menschen mit liebevoller Hingebung, auch unter Einsetzung seines Lebens, vollzieht (10, 18b) [1].

Aber dieser Gedanke Jesu, dass er, um sein heilbringendes Berufswerk im Ganzen auszuüben, auch den Tod nicht scheut, der ihm um dieses Berufswerkes willen droht, findet nun noch eine Ergänzung durch den Gedanken, dass sein Tod auch unmittelbar ein Glied seines heilbringenden Berufswirkens ist. Denn weil Jesus für das Heil der Menschen im Allgemeinen durch seine Verkündigung, und zwar gerade durch seine Verkündigung von dem rechten, pflichtgemässen Verhalten (der

nicht nur mit Bezug auf die Gegenwart, in der er redet, diese Aussage machen, sondern ganz allgemein, ohne eine bestimmte zeitliche Beziehung, und zwar so, dass das Nichtvorhandensein der blos passiv erfahrenen Tödtung durch Andere als die vorangegangene Thatsache erscheint, auf welche er die spontane That seiner Lebenshingabe folgen lässt.

[1]) Die Schlussworte von V. 18: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου können sich nicht auf die unmittelbar vorangehenden Aussagen beziehen, in denen Jesus seine Lebenshingabe insofern in Betracht zieht, als er sie vermöge seiner Freiheit und der ihm verliehenen Vollmacht vollbringt; denn der Begriff der Freiheit und Vollmacht schliesst nicht den Begriff eines Auftrages ein, auf den doch das Demonstrativpronomen zurückweist. Jene Schlussworte können sich nur auf die ganze vorangehende Darstellung des Berufes, zu dem er gekommen ist (V. 10), und des aufopfernden Verhaltens, mit welchem er diesen Beruf ausübt (V. 11 ff.), zurückbeziehen. Von diesem seinem Berufsverhalten sagt er in V. 18 das Doppelte aus, dass er es ungezwungen, in sittlicher Freiheit und Macht übt, und dass er dazu den Auftrag von Gott hat. Vgl. 14, 31.

ἀλήθεια in dem mehrfach besprochenen Sinne), wirksam ist, wird seine freiwillige Lebensaufopferung als das für Andere erkennbare Muster der frommen Pflichterfüllung unmittelbar zu einem Theile seiner heilvollen Verkündigung für Andere. Angedeutet wird dieser Gedanke, wo Jesus den Jüngern seine liebevolle Lebenshingabe als Muster der Liebe hinstellt, welche sie ihrerseits üben sollen (15, 12 f.) und welche bei ihnen den Gewinn vollkommener Heilsfreude, die Gewährung aller ihrer Bitten seitens Gottes zur Folge haben wird (V. 10 f. 16 f.). Noch deutlicher aber wird dieser Gedanke hervorgehoben in den Worten: „es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir; sondern die Welt soll erkennen, dass ich den Vater liebe und so handele, wie mir der Vater aufgetragen hat“ (14, 30 f.) [1]. Hier drückt Jesus aus, dass in dem ihm bevorstehenden Todesleiden eine Anfechtung für ihn liegt, die ihn verleiten möchte, seiner Liebe zu Gott und seinem Berufsgehorsam gegen Gott untreu zu werden; insofern beurtheilt er dieses Todesleiden als einen versucherischen Angriff des Satans [2]. Es erscheint ihm als eine unzweifelhaft gewisse Thatsache, von der er deshalb wie von einer schon fertigen und gegenwärtigen redet, dass der Versucher bei diesem Angriffe nichts gewinnt: der Fürst der Welt hat nichts an ihm, d. h. er, Jesus, bewahrt bei dieser Versuchung so vollständig seinen Gehorsam gegen Gott und seine Gemeinschaft mit Gott, dass der Satan, die beherrschende Macht der widergöttlichen Welt, in keinem Punkte Antheil an ihm und Gewalt über ihn erlangt [3]. Bei dieser seiner Gewiss-

[1]) Ueber die Schlussworte in V. 31: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν s. I, S. 281.

[2]) Vgl. oben S. 123

[3]) Die Worte: καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν bedeuten nicht, dass der Teufel wegen der bisherigen Sündlosigkeit Jesu nichts an ihm zu eigen besitze, so dass er ihn jetzt nicht rechtmässig in seine Todesgewalt zu bringen vermöge, wenn sich nicht Jesus freiwillig in dieselbe hineingäbe. Denn bei dieser Fassung würde das Todesleiden Jesu nur insofern in Betracht gezogen sein, als es wegen der vorangehenden Gerechtigkeit Jesu unverdient wäre und ihm eigentlich nicht gebührte, nicht aber insofern, als es selbst erst die wichtigste Erprobung der Gerechtigkeit Jesu wäre; dabei aber würden die Worte nicht in einer inneren Gedankenbeziehung zu der gleich folgenden gegensätzlichen Bezeichnung des

heit, dass er die ihm bevorstehende Anfechtung überwindet, hält er dieselbe nun aber nicht für eine eigentlich überflüssige Schwierigkeit, die ihm erspart bleiben dürfte; sondern er findet ihren von Gott gewollten Zweck darin, dass die Welt die Grösse und Reinheit seiner Liebe zum Vater und seines Berufsgehorsams gegen den Vater erkennen soll. Sein Tod vermittelt also der Welt eine heilsame Erkenntniss. Denselben Gedanken müssen wir ferner ausgedrückt finden in den Worten des hohenpriesterlichen Gebetes, wo Jesus auf die Bitte, dass Gott die Jünger in der Welt vor dem Bösen bewahre und sie in dem Rechten weihe, nämlich in seiner Offenbarung, welche Rechtverhalten sei (17, 15 ff.), die Aussage folgen lässt: „für sie (d. i. zu ihren Gunsten) weihe ich mich, damit auch sie geweiht seien in Rechtverhalten“ (V. 19) [1]. Jesus sagt hier, dass die Heiligung oder

Zweckes des Todesleidens Jesu stehen, dass nämlich die Welt daran seine Liebe zu Gott und seinen Gehorsam gegen den Auftrag Gottes erkennen solle. Bei Richtigkeit jener Fassung müssten wir im Folgenden den Gedanken erwarten, dass sein Todesleiden auf die Befreiung Anderer aus der Gewalt des Fürsten der Welt abzwecke, weil dieser Gedanke erklären würde, weshalb er trotz der vorher bezeichneten Nichtzugehörigkeit zum Teufel jetzt in Wirklichkeit doch in die Gewalt desselben kommt. Die thatsächlich gegebene Fortsetzung aber zeugt dafür, dass jene Worte, der Fürst der Welt habe nichts an ihm zu eigen, sich auf seine siegreiche Abwehr der Versuchungen bezieht, durch welche der Satan jetzt in dem Todesleiden ihn in seine Gewalt zu bringen sucht. Das Präsens ἔχει ist ebenso gebraucht wie das Präsens ἔρχεται, nämlich statt des Futurs von einer zukünftigen Thatsache, welche als ganz gewiss vergegenwärtigt wird. Vgl. das perfectische: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον 16, 33, welches den im bevorstehenden Todeskampfe zu erringenden Sieg über die Welt als eine schon abgeschlossene Thatsache in Betracht zieht.

[1]) Das ἐν ἀληθείᾳ am Schlusse von V. 19 muss trotz des Fehlens des Artikels ebenso verstanden werden, wie das ἐν τῇ ἀληθείᾳ V. 17, d. h. durch diesen Zusatz zu ὦσιν ἡγιασμένοι soll nicht gesagt werden, dass die Weihung der Jünger wahrhaft und nicht blos scheinbar geschehen solle, sondern dass sie auf der ἀλήθεια beruhen solle, welche in V. 17 als Grundlage des Geweihtwerdens und als Inhalt des Offenbarungswortes Gottes bezeichnet ist. Dieselbe Abwechslung zwischen dem artikulirten und dem nicht artikulirten ἀλήθεια trotz Bewahrung derselben Bedeutung dieses Begriffes finden wir auch 8, 44 (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ); 8, 45 f. (τὴν ἀλήθειαν

Weihung an Gott, welche er bei sich selbst herstellt, auf die Herstellung einer analogen Weihung an Gott bei seinen Jüngern abzweckt. Sowohl der Zusammenhang mit den vorangehenden Worten, in denen er das auf der Offenbarung Gottes beruhende Rechte (die *ἀλήθεια* im Gegensatze zum Bösen) als die Grundlage des Geweihtseins bezeichnet hat, als auch die besondere Hervorhebung dieser Begründung des Geweihtseins der Jünger in den folgenden Worten lassen keinen Zweifel darüber, dass Jesus auch seine eigene Weihung an Gott beruhend gedacht hat auf dem Rechtverhalten, welches der vollkommenen Gottesoffenbarung entsprechend ist. Wenn er nun auch das Bewusstsein gehabt hat, durch seine ganze bisherige treue Pflichterfüllung in dem von Gott ihm übertragenen Berufe sich in der Liebesgemeinschaft mit Gott erhalten und geweiht zu haben (vgl. 15, 10), so nimmt er in dieser Aussage des Abschiedsgebetes doch offenbar speciellen Bezug auf die ihm jetzt unter der Todesanfechtung bevorstehende Bewährung seines Berufsgehorsams (14, 31), welcher er wegen ihrer besonderen Intensität auch in besonderem Sinne diese weihende Bedeutung zuschreibt. Eben dieser seiner Weihung an Gott aber giebt er die Zweckbeziehung darauf, dass auch seine Jünger in Rechtverhalten Gott geweiht seien. Wir würden uns von dem sonst in den johanneischen Reden Jesu bezeugten Gedankenkreise ganz entfernen, wenn wir die Erreichung dieses Zweckes anders vermittelt dächten, als durch das belehrende Beispiel, welche die Jünger zu einem ebensolchen treuen, der Offenbarung Gottes entsprechenden und die Gemeinschaft mit Gott aufrechterhaltenden Pflichtverhalten antreibt, wie sie es an Jesu, und speciell an seiner Lebensaufopferung, erkennen.

λέγω — — *ἀλήθειαν λέγω*) und 3 Joh. 3 f. (*ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς* — — *ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα*); vgl. auch 2 Thess. 2, 12 f. (*πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ* — — *πίστει ἀληθείας*). Diese Abwechslung zwischen dem Gebrauche und der Weglassung des Artikels ist bei dem Begriffe *ἀλήθεια*, wenn derselbe im Gegensatze zur Sünde das Rechtverhalten bedeutet, deshalb möglich, weil das bestimmte Rechtverhalten, welches Jesus offenbart und bei seinen Jüngern hergestellt wünscht, identisch ist mit dem allgemein gültigen Rechtverhalten. Ebenso kann der Begriff *δικαιοσύνη* mit und ohne Artikel gebraucht werden (Mt. 5, 6 u. 10).

Aber dieses fromme Festhalten an der Liebe zu Gott und dem Gehorsam zu Gott auch unter den schwersten Anfechtungen (14, 30 f.), dieses treue, in der Gemeinschaft mit Gott erhaltende Pflichtverhalten (17, 17 ff.), dient nach der Anschauung Jesu auch dazu, dem Menschen ein schon gegenwärtiges Heilsbewusstsein trotz alles irdischen Unheils zu verleihen. So kann Jesus endlich dem Verhalten, welches er in seinem Todesleiden bewährt, auch die Bedeutung zuschreiben, dass seine Jünger dadurch belehrt werden, für sich selbst ein friedevolles Heilsbewusstsein unter den irdischen Nöthen zu gewinnen. Am Schlusse seiner Abschiedsreden, in denen er ihnen seine Ermahnungen und seine Verheissungen für die Folgezeit gegeben, sie auf die Schwere der jetzt bevorstehenden Trennung und der ihnen weiterhin drohenden Verfolgungen und zugleich auf die Fortdauer ihrer heilvollen Gemeinschaft mit ihm und dem Vater hingewiesen hat, sagt er ihnen: „dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir (d. h. in dem Anschlusse an mich und in der Befolgung meiner Gebote, vgl. 15, 5—10) Frieden habt; in der Welt habt ihr Drangsal; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (16, 33). Die Ueberwindung der Welt, welche Jesus hier von sich aussagt, besteht nicht in der Erhebung über die Welt zum ewigen, himmlischen Leben, welche er in Folge des irdischen Todes erfährt, sondern in der innerlichen Besiegung der Uebel und Anfechtungen der Welt, welche er während seiner ganzen irdischen Wirksamkeit geübt hat und welche er in höchstem Masse in dem ihm bevorstehenden Todesleiden bewährt. Von dieser seiner innerlichen Ueberwindung der Welt redet er wie von einer schon abgeschlossenen Thatsache, weil die noch in der Zukunft liegende Vollendung derselben ihm doch wegen der Festigkeit seines Entschlusses zu ihr auch schon wie etwas Fertiges erscheint. Dass er nun aber diese Ueberwindung der Welt, die er in seiner Person vollzieht, als Motiv geltend macht, um die Jünger zum Muthe aufzufordern gegenüber den Drangsalen, die sie ihrerseits in der Welt erfahren werden, ist uns wieder nur verständlich durch diesen vermittelnden Gedanken, dass das Beispiel seiner eigenen innerlichen Weltüberwindung, durch welche er vollen Frieden und volle Freude auch trotz der Todesleiden findet, den Jüngern dazu dient, in derselben Weise,

wie er, die Welt zu überwinden und sich vollen Frieden und volle Freude zu verschaffen. So werden wir hier also wieder auf dieselbe Anschauung geführt, welche wir vorher in dem von Marcus (10, 45) überlieferten Worte Jesu fanden, dass er sein Leben als Lösegeld, d. i. Befreiungsmittel, für Viele hingebe, und welche in dem Ausspruche der Matthäuslogia vorliegt, dass er durch das Beispiel seiner demüthigen Ergebung in den Willen Gottes allen den Belasteten, die von ihm lernen wollen, Erleichterung und Erquickung zu bringen vermöge (Mt. 11, 28 ff.).

Indem Jesus so sein Todesleiden als einen wesentlichen Theil seines Berufswerkes, als ein bedeutsames Glied der offenbarenden Verkündigung, welche er den Menschen zu ihrem Heile mitzutheilen sich berufen wusste, auffasste, konnte er die Zuversicht gewinnen, dass die von ihm auf die Menschheit ausgehenden heilvollen Wirkungen durch seinen Tod nicht aufgelöst, sondern vielmehr erweitert werden würden, wie das Ersterben des Weizenkornes in der Erde das Mittel zum reichen Fruchtbarwerden desselben sei (12, 24). Und wie er seiner Verkündigungswirksamkeit im Allgemeinen die Bedeutung zuwies, dass durch sie den Glaubenden ewiges Heilsleben verliehen, für die ungläubige Welt aber das Gericht verwirklicht würde, so konnte er nun speciell von seinem Todesleiden als der Vollendung seines messianischen Verkündigungswerkes urtheilen, dass durch dasselbe diese Gerichtswirkung und jene Heilswirkung zur Vollendung gebracht werde. In diesem Sinne sind seine Worte zu verstehen, mit denen er, als das Verlangen der hellenischen Festpilger, ihn zu sehen, ihm seinen nahe bevorstehenden Tod vor das Geistesauge stellte (12, 20 ff.), seine innerliche Erschütterung (V. 27 a) bekämpfte und überwand. Er will den Vater nicht um Errettung aus dieser im Geiste vergegenwärtigten Stunde seines Todesleidens bitten; denn er erkennt den Zweck, weshalb er in diese Stunde kommt, und er bittet den Vater, dass dieser Zweck erfüllt werde, nämlich dass der Name Gottes, d. i. die Erkenntniss des Wesens und Willens Gottes, deren Offenbarung und Verherrlichung seinen Beruf auf Erden bildet (vgl. 17, 4. 6—8), jetzt auch in seinem Tode verherrlicht werde (12, 27 b u. 28 a). Und in der Gewissheit, dass ihm diese Bitte gewährt werde, bezeichnet er nun die Bedeutung

und Wirkung seines Todes: „jetzt ist Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden und ich, wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde Alle zu mir ziehen“ (V. 31 f. [1]); vgl. 16, 10 f.). Die Macht und Herrschaft des Teufels wird gebrochen, der Fürst der Welt aus der Welt hinausgeworfen, wenn die dem Teufel zugethanen und des Teufels Wünsche erfüllenden bösen, ungläubigen Menschen (vgl. 8, 41. 44) dem Gerichte anheimgegeben werden und zugleich der Heilswille Gottes an allen denen zur Verwirklichung kommt, welche ein glaubendes Verlangen nach dem Heile tragen. Eben dieser Process aber wird sich an den Tod Jesu anschliessen, sofern in demselben in besonderer Weise der Name Gottes verherrlicht wird. Dass Jesus auch hier seinen Tod nicht als vereinzelte Leistung oder Erfahrung in Betracht gezogen hat, welche wegen ihrer eigenthümlichen Art auch eigenthümliche Wirkungen hätte, sondern dass er, wie wir es bisher erklärt haben, seinen Tod als specifische Erweisung des Verkündigungswirkens gedacht hat, auf welches er im Allgemeinen seine messianische Aufgabe und Heilsbedeutung bezieht, ist daraus deutlich ersichtlich, dass er gleich auf diese Beurtheilung der Bedeutung seines Todes wieder die Aufforderung folgen lässt, man solle das Licht für sich verwerthen, solange man das Licht habe (12, 35 f.), und dass er dann, indem er sich selbst als dieses der Welt gesandte Licht bezeichnet, an die ihm von Gott aufgetragene Wortverkündigung dieselben einerseits richtenden und andrerseits zum ewigen Leben führenden Wirkungen anknüpft (V. 44—50), welche er vorher als die Wirkungen seines Todes bezeichnet hat [2]).

Während so in den Reden des vierten Evangeliums die innere Zugehörigkeit des Todes Jesu zu seinem allgemeinen

[1]) Ueber die von dem die Quelle bearbeitenden Evangelisten eingefügte Episode V. 28b—30 vgl. I, S. 278. Ueber die gleichfalls von dem Evangelisten gegebene Deutung V. 33, welche dem durch den Wortlaut und Zusammenhang begründeten Sinne von V. 32 nicht entspricht, vgl. I, S. 254.

[2]) Ueber den ursprünglichen Zusammenhang der Worte 12, 44 ff. mit V. 35 f., welcher durch die auf den bearbeitenden Evangelisten zurückzuführende Einschaltung V. 36b—43 auf das Störendste zerrissen ist, vgl. I, S. 236 f.

messianischen Berufswirken deutlich hervorgehoben und die heilvolle Bedeutung seines Todes nach Analogie der Heilsbedeutung seiner messianischen Verkündigungswirksamkeit im Ganzen aufgefasst ist, fehlt hier, ebenso wie in den synoptischen Reden, ein Ausdruck des Gedankens, dass Jesus durch sein unschuldig erfahrenes und in lauterem Gehorsam ertragenes Todesleiden eine Grundlage speciell für den Gnadenwillen Gottes zur Vergebung der Sünden hergestellt habe. Das Fehlen dieses Gedankens ist um so bemerkenswerther, als nicht nur der die johanneische Redequelle bearbeitende Evangelist schon dem Täufer das Urtheil in den Mund legt, Jesus sei das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt wegnimmt (1, 29. 36), sondern als auch der Verfasser des ersten Johannesbriefes, der mit dem Aufzeichner der im vierten Evangelium verarbeiteten Redequelle identisch gewesen sein muss, seinerseits diese dem apostolischen Gedankenkreise früh und fest eingefügte Vorstellung kundgiebt, dass die Heilsbedeutung Christi speciell auf die Vermittlung der Sündenvergebung für die Menschen zu beziehen sei (1 Joh. 2, 2; 4, 10). Darin, dass der apostolische Aufzeichner der Redequelle des vierten Evangeliums diese Vorstellung doch nicht von Jesus selbst ausgesprochen sein lässt und auch in diesem Punkte mit der synoptischen Berichterstattung über die Lehre Jesu zusammentrifft, dürfen wir nicht eine zufällige Unterlassung sehen, die wir nach dem Gedankeninhalte des ersten Johannesbriefes einfach zu ergänzen berechtigt wären, sondern müssen wir eine charakteristische Probe dafür finden, dass der Verfasser dieser Redequelle bei aller Freiheit der formellen Gestaltung der Worte Jesu doch den Gedankeninhalt derselben nicht einfach von seiner eigenen Anschauungsweise aus construirt, sondern auf Grund wahrer Erinnerungen an die Aeusserungen des geschichtlichen Jesus selbst wiedergegeben hat.

6. Unser aus den verschiedenen evangelischen Quellenberichten gewonnenes Urtheil aber, dass die Vorstellungen Jesu über die Nothwendigkeit und Heilsbedeutung seines Todesleidens in innerem Zusammenhange mit seinen Vorstellungen von der Art und Bedeutung seiner messianischen Berufswirksamkeit im

Allgemeinen und mit seiner religiösen Gesammtanschauung von Gott und dem Reiche Gottes gestanden haben, dürfen wir nun noch ergänzen durch die Behauptung, dass auch nur aus dieser religiösen Gesammtanschauung, aus dieser Vorstellung von der Reinheit des väterlichen Liebeswillens Gottes, von der Verschiedenheit des wahren, ewigen Heiles des Menschen von dem äusserlichen, irdischen Glücke, und von der in Vertrauen zu Gott und in dienender Liebe zu den Menschen sich bewährenden innerlichen Gerechtigkeit, diese Idee von der Nothwendigkeit und dem Heilswerthe des schrecklichsten Leidens und Sterbens des Messias herauswachsen konnte. Wir müssen in dieser Idee einen specifisch neuen und charakteristischen Bestandtheil der Lehre Jesu anerkennen, welcher der alttestamentlichen und jüdischen religiösen Anschauung deshalb noch nicht zugehören konnte, weil hier noch nicht die gehörigen Bedingungen für seine Feststellung vorhanden waren. Es ist freilich richtig, dass auch dem alttestamentlich-jüdischen Bewusstsein auf Grund der Erfahrungen, welche die Einzelnen und das Volk Israel im Ganzen machten, die Idee des Leidens der Frommen nicht fehlte; und wie die christliche Gemeinde nachmals in den ergreifenden Schilderungen dieses Leidens, namentlich in Ps. 22 und Jes. 53, Weissagungen auf das Leiden Christi gesehen hat, so hat auch ohne Zweifel schon Jesus selbst in diesen Schriftstellen eine Anknüpfung für seine Leidensidee und ein bestätigendes Zeugniss für die Richtigkeit derselben gefunden. Aber wir dürfen den grossen Unterschied zwischen der alttestamentlichen Auffassung des Leidens der Frommen und der von Jesus geübten Beurtheilung seines eigenen Leidens doch nicht verkennen. Dort leidet der Fromme, trotzdem er fromm ist; sein Leiden ist ein grosses Räthsel, welches theils die bange Frage nach dem Warum und Wielange und die verzweifelnde Vorstellung von dem willkürlichen Abgewendetsein Gottes wachruft, theils durch die Vorstellung von dem stellvertretenden Büssen des Unschuldigen für die Schuld Anderer erklärt wird, welches aber seine eigentliche Lösung doch immer nur darin findet, dass dem irdischen Leiden wieder ein Zustand verdoppelten irdischen Glückes folgt. Die Vorstellung Jesu von der Nothwendigkeit des Leidens auch für den, welcher in der vollendeten Liebes- und

Heilsgemeinschaft mit Gott steht, weil das irdische Heil nicht das wahre Heil ist und weil eine rechte Frömmigkeit ohne Verzichte und dienstwillige Erniedrigung auf Erden nicht möglich ist, kennt das Alte Testament nicht. Wenn auch das spätere Judenthum sich mit der Vorstellung von dem leidenden Messias beschäftigt hat[1]), so gilt doch nicht nur, dass diese Vorstellung blos eine theologische Theorie vereinzelter Rabbinen geblieben ist und zur Zeit Jesu dem religiösen Volksbewusstsein der Juden ganz fern lag, sondern namentlich auch, dass die von den Juden als möglich angenommenen Wehen des Messias, welche er an der Spitze seines Volkes in der Zeit des Kampfes gegen die Weltmächte um die Herstellung des messianischen Reiches durchmachen muss und durch welche er zum Sieg und zur Herrlichkeit hindurchdringt, ihrer Art nach ganz verschieden sind von den Leiden, welche Jesus gerade durch die Häupter des Volkes Israel erfährt und welchen er, äusserlich betrachtet, im Tode erliegt. In dieser Vorstellung, dass die irdische Lebensaufopferung des Messias die nothwendige und grösste That desselben sei, durch welche sein Berufswerk erst zu einem vollendeten Ganzen werde und durch welche trotz allem äusseren Anscheine der Erfolg seines Werkes nicht zerstört, sondern gerade sichergestellt werde, hat Jesus die höchste Consequenz seiner religiösen Gesammtanschauung gezogen. Es wäre nicht geschichtlich richtig, wenn wir sagen wollten, dass für seine ganze Lehre diese Idee von seinem Kreuzestode ebenso den Angelpunkt gebildet habe, wie für die Verkündigung des Paulus (vgl. z. B. 1 Cor. 2, 2; Gal. 3, 1). Jesus hat, soweit wir nach unseren Quellen urtheilen können, nur am Schlusse seiner Wirksamkeit und nur gegenüber seinem engeren Jüngerkreise Belehrungen über die Nothwendigkeit seines Todes gegeben und nur in einzelnen bedeutsamen Aussprüchen den heilsamen Werth dieses Todes für seine Jüngergemeinde hervorgehoben. Wohl aber hat diese Vorstellung den Gipfelpunkt seiner Lehre gebildet, welcher in dieser Höhe nur erreicht werden konnte, wo ein solcher Unterbau vorhanden war, wie ihn seine Gesammtlehre vom Reiche Gottes bildete.

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. S. 464 ff.; Baldensperger, a. a. O. S. 120 ff.

Cap. 4. Die himmlische Zukunft des Messias.

1. Jesus hat aber mit der Gewissheit, dass sein Tod seinem messianischen Werke nicht zur Zerstörung, sondern vielmehr zur Befestigung und Förderung gereichen werde, das zuversichtliche Vertrauen verbunden, dass sein Tod auch seine Person nicht zur wirklichen Vernichtung, sondern vielmehr zum himmlischen Leben führen werde. Dieses Vertrauen war nicht eine Erweisung seines speciell messianischen Bewusstseins, gemäss welchem er für sich wegen seiner einzigartigen Bedeutung auch eine einzigartige Todesüberwindung in Aussicht genommen hätte; sondern es war einfach dadurch bedingt, dass er der Heilsanschauung, welche er Anderen als die wahre verkündigte, auch eine Anwendung auf sich selbst gab. Denn zu seiner Gesammtanschauung vom Reiche Gottes gehörte als wesentlicher Bestandtheil die Vorstellung von dem ewigen, himmlischen Leben als dem allein echten und bleibenden Gute, um dess willen der Mensch alle irdischen Güter müsse darangeben können und zu welchem ihm der irdische Tod gerade den Uebergang bahne[1]. So hat Jesus auch nach dem Berichte des Marcus im Anschlusse an seine erste Leidens- und Todesankündigung die Regel als eine ganz allgemein gültige hingestellt, nach welcher er seine eigene Lebenshingabe und Lebensgewinnung beurtheilte und von seinen Jüngern beurtheilt wissen wollte: „wer seine Seele (d. i. sein Leben) retten will, der wird sie verlieren, und wer seine Seele verlieren wird um meinet- und des Evangeliums willen, der wird sie retten“ (Mc. 8, 35).

Auf diese Gewissheit Jesu, dass er durch den irdischen Tod zum ewigen, himmlischen Leben bei Gott gelangen werde, ist die Versicherung zu beziehen, welche er nach dem Marcusberichte mit den Ankündigungen seines Todes verbunden hat: er werde nach drei Tagen auferstehen (Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 34; vgl. 9, 9). Die kirchliche Ueberlieferung hat zwar seit ältester Zeit diese Vorhersagungen seines Auferstehens auf seine Erscheinungen nach dem Tode vor den Jüngern auf Erden gedeutet.

[1]) Vgl. oben S. 165 ff.

Allein so verständlich es uns auch ist, dass nachmals die Christen in diesen Erscheinungen, die ihnen als gewisse Erfahrungsthatsachen galten, die herrliche Erfüllung jener Aussagen Jesu gesehen haben, so müssen wir doch urtheilen, dass diese Aussagen ursprünglich und unmittelbar nur den Gedanken darbieten, Jesus werde nach kürzester Frist aus dem Tode zum himmlischen Leben bei Gott erweckt werden. Wo Jesus den Sadducäern gegenüber von der Auferstehung im Allgemeinen handelt, stellt er der von den Sadducäern hypothetisch angenommenen Anschauung von der irdisch-sinnlichen Art des Auferstehungslebens als die richtige Anschauung diese gegenüber, die von den Todten Auferstandenen würden sein wie die Engel im Himmel (Mc. 12, 35). Diesen gleichen Auferstehungsbegriff müssen wir da voraussetzen, wo Jesus von seinem eigenen Auferstehen von den Todten redet. Wir werden auch durch keine begleitende Aeusserung, welche etwa auf ein zukünftiges Erscheinen Jesu vor seinen Jüngern auf Erden hindeutete, über diesen Auferstehungsbegriff hinausgeführt. Jesus stellt in dem weiteren Zusammenhange der Voraussagung von seinem Todesleiden und seinem Auferstehen vielmehr nur jene allgemeine Regel von der Nothwendigkeit der Lebensrettung durch die Lebenshingabe auf (Mc. 8, 35), welche blos diese für Jesus wie für alle seine Jünger geltende Gewissheit ausspricht, dass ihnen der irdische Tod das Mittel zum Gewinne des ewigen, himmlischen Lebens werde. Es ist auch daran zu erinnern, dass in dem ältesten christlichen Zeugnisse über die Erscheinungen des auferstandenen Christus, in der Erörterung des Paulus 1 Cor. 15, die beiden Begriffe des Auferstandenseins Jesu und seines Erschienenseins durchaus von einander unterschieden sind: seine Auferstehung (oder Erweckung) ist als seine Erhebung aus dem Tode zum himmlischen Leben bei Gott gedacht, durchaus gleichartig der Auferstehung, welche die Christen für ihre Entschlafenen erwarten sollen, so dass demgemäss der Schluss von der Wirklichkeit der Auferstehung in dem einen Falle Christi auf die Möglichkeit der Auferstehung im Allgemeinen gemacht werden (V. 12—18) und die Gewissheit der Auferstehung Christi auch die Gewissheit des Auferstehens aller zu Christo Gehörigen begründen kann (V. 20—22); das wiederholte Erschienensein

Christi vor seinen Jüngern nach seinem Tode aber wird als Erkenntnissgrund für die Wirklichkeit seines Auferstandenseins aus dem Tode zum himmlischen Leben bei Gott geltend gemacht (V. 5—8). So wäre es also an sich möglich gewesen, dass die Jünger Jesu, auch wenn sie nach dem Tode Jesu keinerlei wunderbare Erscheinungen des auferstandenen Herrn erlebt hätten, doch von dem Erfülltsein seiner Vorhersagungen von seinem Auferstehen überzeugt gewesen wären, gemäss der allgemeinen Lehre Jesu von dem ewigen Leben der Genossen des Reiches Gottes trotz des irdischen Todes und gemäss der besonderen Anwendung, welche er von dieser Lehre ausdrücklich auf sich selbst gemacht hatte. Jedenfalls müssen wir die Absicht Jesu bei den Vorhersagungen seines Auferstehens darin finden, dass die Jünger nach seinem Tode die Ueberzeugung von seinem himmlischen Fortleben haben sollten, ohne dass es noch besonderer wunderbarer Erscheinungen für sie bedurfte[1].

Wir müssen die Bedeutung dieser Voraussagungen Jesu von seinem Auferstehen nach drei Tagen an dem Vergleiche mit den Anschauungen bemessen, welche unter den Juden und

[1]) Die Nichtunterscheidung zwischen den Begriffen des Auferstehens und des Erscheinens als Auferstandener bildet auch den Grundfehler der Erörterung, durch welche W. Weiffenbach im Schlussabschnitte seines Werkes: „der Wiederkunftsgedanke Jesu, Leipzig 1873“ nachzuweisen sucht, dass Jesus selbst nicht einerseits seine Auferstehung und andrerseits seine Parusie geweissagt, sondern nur im Allgemeinen die nahe siegreiche Wiederherstellung seiner Person nach dem Tode vorausgesagt habe, während seine Jünger die diesen allgemeinen Gedanken enthaltenden Aussagen Jesu nachträglich theils auf die erlebten Erscheinungen des Auferstandenen, theils auf eine noch weiterhin zu erwartende Wiederkunft desselben bezogen und je nach dieser verschiedenen Beziehung auch im Ausdruck genauer ausgestaltet hätten. Alle die Beweisgründe, welche Weiffenbach dafür anführt, dass Jesus nicht seine Auferstehung nach drei Tagen bestimmt vorausgesagt haben könne, namentlich die Verzweiflung der Jünger nach dem Eintritte des Todes Jesu, ihr völliges Ueberraschtsein über seine Erscheinungen und ihre theilweise Zweifelsucht gegenüber denselben, zeugen in Wirklichkeit nicht dagegen, dass Jesus sein Auferstehen nach drei Tagen vorausgesagt hat, sondern nur dagegen, dass diese Voraussagung nach dem Verständnisse Jesu selbst und seiner Jünger die Zusage eines Wiedererscheinens auf Erden bedeutete.

so auch unter den Jüngern Jesu die überlieferten und herrschenden waren. Nach der jüdischen Vorstellung gelangte die Seele des Gestorbenen in den Scheol, und wenn auch die fortgeschrittene pharisäisch-jüdische Lehre eine Auferstehung der Frommen lehrte, so wurde diese Erweckung aus dem Todtenreiche doch erst in der entfernten Zukunft erwartet, sei es zur Theilnahme an dem messianischen Heilsreiche auf Erden, sei es zum allgemeinen Weltgerichte am Ende der Dinge [1]). Jesus nun hat den Gedanken, dass auch er selbst durch den Tod in das Todtenreich hinabgeführt werde, nicht abgelehnt (vgl. Lc. 23, 43); aber wie er die allgemeine Gewissheit hatte, dass die Frommen, welche Gott als zu sich gehörige anerkennte, wegen dieses unzerreissbaren Verhältnisses trotz des Scheol zum himmlischen Auferstehungsleben bei Gott gelangen müssten (Mc. 12, 26 f.) [2]), so hat er auch geurtheilt, dass er selbst als der in der engsten Gemeinschaft mit Gott stehende Sohn nicht erst nach unabsehbarer Dauer, sondern in kürzester Frist aus dem Scheol zum himmlischen Leben aufsteigen werde. Drei Tage sind für ihn, auf Grund des herrschenden Sprachgebrauchs (vgl. Hos. 6, 2; Lc. 13, 32; Joh. 2, 19), Bezeichnung für eine kürzeste Frist [3]).

2. Sofern Jesus nicht nur die Gewissheit seines eigenen Erwecktwerdens aus dem Tode zum himmlischen Leben hatte, sondern ebenso von seinen Jüngern annahm, dass sie das ewige, himmlische Leben erlangen würden, hat er auch darauf gerechnet, in dem himmlischen Vollendungszustande des Reiches Gottes wieder mit ihnen vereinigt zu werden. Sowohl nach den Matthäus-

[1]) Vgl. oben S. 46 ff.

[2]) Vgl. oben S. 170 ff.

[3]) Dass nur Marcus den Wortlaut: „nach drei Tagen“ hat (8, 31; 9, 31; 10, 34), während die beiden Seitenreferenten in allen Parallelen den Wortlaut „am dritten Tage“ haben (vgl. auch Paulus 1 Cor. 15, 4), ist ein besonders charakteristisches Anzeichen der Priorität des Marcus und der wörtlichen Genauigkeit, mit welcher er die ihm zu Gebote stehende apostolische Ueberlieferung wiedergiebt. Wie hätte in der christlichen Gemeinde, wo man von dem Erschienensein des Auferstandenen am dritten Tage nach seinem Tode wusste, in den Weissagungsworten des Herrn von seiner Auferstehung der Wortlaut: „am dritten Tage“, wenn er ursprünglich überliefert gewesen wäre, in den anderen Wortlaut: „nach drei Tagen“ abgeändert werden können?

logia als auch nach dem Marcusevangelium hat er bei der letzten Mahlzeit mit seinen Jüngern im Vorausblick auf seinen Tod ihnen die Versicherung dieser dereinstigen himmlischen Wiedervereinigung gegeben: „wahrlich ich sage euch, ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis auf jenen Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes" (Mc. 14, 25; vgl. Lc. 22, 29 f.) [1]).

Hat er aber auch eine schon frühere Wiedervereinigung mit seinen Jüngern während der Dauer ihres irdischen Weiterlebens in irgend einer Form in Aussicht genommen? Marcus berichtet, dass Jesus bei seinem letzten Hinausgang nach Gethsemane den Jüngern gesagt habe: „ihr werdet alle Anstoss nehmen; denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen; aber nach meinem Erwecktsein werde ich euch vorangehen nach Galiläa" (14, 27 f.). Weder darf man sagen, Jesus weise mit diesen letzten Worten auf seine Erscheinungen als Auferstandener in Galiläa hin, noch darf man, in Voraussetzung eben dieses Sinnes der Worte, urtheilen, sie seien erst ex eventu, auf Grund der von den Jüngern erlebten Erscheinungen, Jesu in den Mund gelegt worden. Denn einerseits bezeichnen die Worte keineswegs deutlich den Gedanken, dass die Jünger in Galiläa mit Jesus zusammentreffen und ihn sehen würden [2]); es müsste, wenn der Hinweis auf bevorstehende Erscheinungen in Galiläa beabsichtigt wäre, nicht sowohl das Kommen Jesu vor den Jüngern, als vielmehr sein Kommen zu ihnen nach Galiläa ausgedrückt sein. Andrerseits lässt der Zusammenhang darauf schliessen, dass der ursprüngliche Sinn der Worte auch garnicht ist, Jesus werde nach seiner Auferweckung vor den Jüngern in Galiläa eintreffen und dort auf sie warten, sondern vielmehr, er werde als Führer vor ihnen hergehend sie nach Galiläa

[1]) Ueber den Sinn, in welchem Jesus von dem „Essen und Trinken im zukünftigen Reiche Gottes spricht, vgl. oben S. 170.

[2]) Beachte, wie in Mc. 16, 7, wo auf diese Worte so Bezug genommen ist, dass sie als Voraussagung von bevorstehenden Erscheinungen Jesu verstanden werden sollen, auch noch der Zusatz gemacht ist: „dort werdet ihr ihn sehen". Ohne diesen oder einen ähnlichen Zusatz sind die Worte nicht in jenem Sinne verständlich.

zurückgeleiten (vgl. das führende Vorangehen Jesu vor seinen Jüngern auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem Mc. 10, 32). Der Hirte zieht als Leiter vor den Schafen einher (vgl. Joh. 10, 4); wenn er niedergeschlagen wird, so gerathen die Schafe in Schrecken und werden zersprengt; wenn er aber wieder ersteht, so sammeln sich die Schafe wieder unter seiner Leitung. Durch das Bild von dem Hirten und den Schafen, welches Jesus in dem citirten Schriftworte fand, war er dazu veranlasst, den vertrauensvollen Wiederanschluss der Jünger an ihn nach Ueberwindung der jetzt zuerst für sie eintretenden Periode des Schreckens und der Flucht unter dem Bilde des sich Sammelns unter seine, des Auferstandenen, Leitung vorzustellen. Wenn Jesus doch, wie wir im vorigen Capitel gesehen haben, die Zuversicht hatte, dass sein Tod seiner Jüngergemeinde zur Lehre und zum Heile und dadurch seinem messianischen Berufswerke im Ganzen zur Befestigung und Verbreitung gereichen werde, so muss er auch angenommen haben, dass seine Jünger nach dem ersten Schrecken und Verzagen über seinen Tod doch bald sich wieder fassen, gemäss der von ihm empfangenen Belehrung eine richtigere Beurtheilung seines Todes gewinnen und dann weiterhin an ihm als dem nach dem irdischen Tode zum himmlischen Leben Erstandenen in Vertrauen festhalten würden. Diese Wiedervereinigung mit seinen Jüngern, gemäss welcher sie wieder in freudigem Vertrauen ihm folgen würden, während er von seinem himmlischen Auferstehungsleben aus sie leiten und schützen würde, hat er nach unserem Worte schon für die Zeit ihres Zurückkehrens von Jerusalem, der Stadt des Propheten- und Messiasmordes, nach Galiläa angenommen; nicht als zersprengte, muthlose Flüchtlinge, sondern als trotz seines Todes mit ihm Verbundene und von ihm Geführte würden sie in ihre galiläische Heimath, an die Hauptstätten seines Wirkens, zurückziehen. Dass Jesus diesen Wiederanschluss der Jünger an ihn vermittelt gedacht habe durch seine Erscheinungen als Auferstandener, können wir wenigstens aus dem Wortlaute dieses von Marcus überlieferten Ausspruches nicht schliessen. Wenn wir den ursprünglichen Sinn dieses Ausspruches suchen, werden wir vielmehr auf eine analoge Art der Gemeinschaft des Auferstandenen mit seinen Jüngern hingewiesen, wie sie in dem

anderen Ausspruche gemeint ist, der nachmals in der Jüngergemeinde als Verheissungswort des erschienenen Auferstandenen selbst überliefert wurde: „siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt“ (Mt. 28, 20).

In anderem Sinne scheint mir der vielleicht aus der Ueberlieferung der Matthäuslogia stammende Ausspruch gedeutet werden zu müssen, mit welchem Jesus seine Versicherung der Gebetserhörung an die Jünger, wo zwei von ihnen etwas übereinstimmend erbäten, begründet hat: „denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich inmitten ihrer“ (Mt. 18, 19 f.). Hat Jesus hier an ein sichtbares oder unsichtbares, unmittelbares oder etwa durch den heiligen Geist vermitteltes Weilen als Auferstandener unter seinen versammelten Jüngern gedacht? Der Wortlaut enthält keinerlei Hindeutung auf den dereinstigen himmlischen Auferstehungszustand Jesu, welcher ihm eine solche wunderbare Vereinigung mit den Seinen aller Orten ermöglichen werde; dem Wortlaute nach spricht Jesus vielmehr ganz allgemein und mit Bezug auch auf die Gegenwart, in welcher er noch als Lebender auf Erden ist, die Behauptung aus, dass er überall inmitten derer sei, die, wenn auch in kleinstem Kreise, auf seinen Namen versammelt seien. Wie kann er dies aber gemeint haben? In nächster Analogie zu diesem Ausspruche stehen jene anderen Aeusserungen Jesu, in denen er von einem Handeln, welches in Anerkennung seines Namens und seiner Lehre an anderen Menschen geschieht, einfach sagt, es geschehe an ihm selbst: „wer eines von solchen Kindern aufnimmt auf meinen Namen, der nimmt mich auf“ (Mc. 9, 37); „wer euch hört, der hört mich“ (Lc. 10, 16); „was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habt, habt ihr mir gethan“ (Mt. 25, 40). Natürlich hat Jesus bei diesen Aeusserungen nicht gemeint, dass er in wunderbarer Weise mit jenen anderen Menschen geeint sei, mit denen er identisch zu sein behauptet; sondern er will in kurzem Ausdrucke sagen, dass ein solches Handeln an Anderen den gleichen Werth in Gottes Augen und die gleichen heilsamen Folgen für den Handelnden habe, als wenn es an ihm selbst geschähe. In diesem Sinne ist auch der Ausdruck an unserer Stelle zu verstehen, wo es Jesu ja nach dem Zusammenhange nur auf eine

Begründung der Versicherung ankommt, dass die gemeinsamen Gebete auch eines kleinsten Kreises seiner Jünger Erhörung bei Gott finden würden. Eine Vereinigung von zwei oder drei auf seinen Namen, d. i. in Anerkennung seiner, als seine rechten Jünger, hat in Gottes Augen denselben Werth, als wäre er selbst, der Messias, in ihrer Mitte, und ein Gebet in dieser Vereinigung wird demnach ebenso sicher bei Gott Erhörung finden, als wenn er selbst, Jesus, der Bittende wäre. In diesem Sinne hat der Ausspruch Jesu seine Geltung nicht nur für die Zeit nach seiner Auferstehung aus dem Tode, sondern auch schon für die Zeit seines irdischen Lebens. Es ist freilich sehr erklärlich, dass für die Jüngergemeinde Jesu, welche seines himmlischen Auferstehungslebens und ihrer eigenen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen gewiss geworden ist, der Ausspruch Jesu auch einen auf diese reale Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn bezogenen Sinn gewonnen hat. Aber den ursprünglichen Sinn des Ausspruches dürfen wir doch nur in der bezeichneten Weise feststellen.

3. Wenn wir also urtheilen müssen, dass Jesus zwar gegenüber seinen Jüngern die Gewissheit ausgedrückt hat, er werde aus dem ihm bevorstehenden Tode in kürzester Frist zum himmlischen Leben erweckt werden, dass er aber Verheissungen seines demnächstigen Erscheinens vor ihnen zur Beglaubigung seines Auferstandenseins nicht gegeben hat, so ist nun hinzuzufügen, dass er nach den übereinstimmenden Zeugnissen der Matthäuslogia und des Marcusevangeliums wiederholt und bestimmt angekündigt hat, er werde dereinst in himmlischer Herrlichkeit auf die Erde zur Herbeiführung des vollendeten Heilszustandes des Reiches Gottes wiederkehren. Die Erörterung der Fragen, wie nahe oder fern er den Termin dieser Wiederkunft gedacht und wie bestimmt oder unbestimmt er denselben bezeichnet hat, und ebenso, welche Ereignisse er als Vorzeichen und Vorbedingungen der Wiederkunft betrachtet hat, möchte ich erst dem späteren Abschnitte zuweisen, in welchem wir zusammenhängend die Aussagen Jesu über die weitere Entwicklung seiner Jüngergemeinde auf Erden zu besprechen haben. Hier, wo wir speciell die Aussagen Jesu über sich selbst erörtern, haben wir nur die von ihm behauptete Thatsache seiner Wiederkunft selbst

in Betracht zu ziehen, von der Jesus jedenfalls in der Regel so redet, als würden noch seine Jünger und seine anderen Zeitgenossen sie erleben.

Nach dem Marcusberichte hat Jesus zum ersten Male diese seine Wiederkunft deutlich hervorgehoben, als er nach dem ersten Messiasbekenntnisse seiner Jünger ihnen zuerst von seinem Tode und seiner Auferstehung geredet und dann die für sie alle geltende Forderung hinzugefügt hatte, dass sie bis zum Märtyrertode am Kreuze ihm folgen müssten (Mc. 8, 34 f.). Zur Begründung des Gedankens, dass es auf ein bis zur Lebensaufopferung gehendes Festhalten an ihm und seiner Lehre ankomme, damit man sich das wahre Leben rette, für dessen Verlust doch die ganze Welt keinen Ersatz bieten könnte (V. 36 f.), hat er auf die Thatsache seiner Wiederkunft und auf den Grundsatz, nach welchem er dann die Entscheidung über das Heilsleben der Einzelnen herbeiführen werde, verwiesen: „denn wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln. — — Wahrlich ich sage euch, es sind einige von den hier Stehenden, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes gekommen sehen in Kraft“ (8, 38; 9, 1). Offenbar hat er hier sein eigenes zukünftiges Kommen in himmlischer Herrlichkeit zusammenfallend gedacht mit dem Kommen des Reiches Gottes in Kraft, d. h. mit dem Eintritte des Vollendungszustandes des Reiches Gottes, wo dasselbe aus seiner jetzt auf Erden vorhandenen niedrigen und glanzlosen Erscheinungsweise in die herrliche himmlische Erscheinungsweise hinübergeführt werde. Und sich selbst hat er bei diesem bedeutsamen Momente der Entwicklung des Reiches Gottes die Rolle zugeschrieben, dass er, bekleidet mit himmlischer Herrlichkeit und Macht, über den definitiven Heilsgewinn seiner Jünger entscheiden werde nach Massgabe der Treue, mit welcher sie bis dahin auf Erden ihr Jüngerverhältniss zu ihm bekannt und bethätigt haben. Ebenso hat er in der Logiarede, deren Grundbestand uns in Lc. 17, 22—18, 8 und 21, 34—36 überliefert ist[1]), seine Wiederkunft als eine sichere zukünftige

[1]) Vgl. die Reconstruction Log. § 33. I, S. 160 ff.

Thatsache hingestellt, welche wie eine plötzliche Katastrophe, gleich der Sintfluth zur Zeit Noahs oder der Vernichtung Sodoms zur Zeit Lots, über die in ihren irdischen Geschäften und Interessen dahinlebenden Menschen hereinbrechen (Lc. 17, 26—30. 34) und ein grosses Gericht über sie herbeiführen werde, bei welchem die Einen, die dem Herrn treu gebliebenen Jünger, zum Vollendungsheile angenommen (V. 34 f.; 21, 36; 18, 6—8), die Anderen aber zurückgelassen und dem Verderben überliefert würden (17, 35; 19, 27 [1]); vgl. 13, 26 f.). Hierbei wird von Jesus ausdrücklich die allgemeine Offenkundigkeit, in der sein Erscheinen stattfinden wird, und die Bedeutung dieses Ereignisses für die ganze dann lebende Menschheit hervorgehoben; nicht in einsamer Wüste und nicht in verborgener Kammer wird der Menschensohn auftreten, sondern „wie der Blitz ausgeht von Osten und leuchtet bis Westen" (Mt. 24, 26 f.; Lc. 17, 23 f. [2]); 21, 35). Das Gerichtsverderben wird dann aber auch nicht etwa nur die Menschheit ausserhalb der Jüngergemeinde treffen, sondern auch von den Jüngern selbst alle diejenigen, welche ihren Sinn durch irdische Lüste und Sorgen haben beschweren lassen und so der Reinheit und Kraft des Lebens verlustig gegangen sind; denn „wo das Aas ist, da werden sich auch die Adler sammeln" (Lc. 17, 37; 21, 34). Die gleiche Anschauung Jesu von seinem Wiederkommen und dem damit zusammenhängenden Entscheidungsgerichte bildet die Voraussetzung bei den in den Logia und im Marcusevangelium mitgetheilten Gleichnissen, in welchen Jesus seine Jünger zu einer solchen ausdauernden Wachsamkeit oder Treue ermahnt, wie sie nothwendig und heilsam ist für die Knechte, welche den zu unbestimmter Nachtstunde vom Hochzeitsmahle heimkehrenden Herrn mit gegürteten Lenden und brennenden Leuchten erwarten sollen (Lc. 12, 35—38), oder für den Hausherrn, der nicht weiss, zu welcher Stunde der Dieb in sein Haus einbrechen wird (Lc. 12, 39 f.), oder für den Knecht, den der

[1]) Ueber die kleine selbständige, auf die Parusie bezogene Parabel Lc. 19, 12. 14. 15 a. 27, welche Lc. mit der Parabel von den untreuen Knechten zu einer einzigen verschmolzen hat, vgl. zu Log. § 33 e. I, S. 164 f.

[2]) S. zu Log. § 33 a. I, S. 160.

Herr für die Zeit seiner Abwesenheit zum Verwalter über das Gesinde gesetzt hat (Lc. 12, 42—46), oder für die Brautjungfern, welche zur Nachtzeit mit Lampen den Bräutigam empfangen sollen (Mt. 25, 1—12), oder für die Knechte und den Thürhüter, deren jedem der über Land ziehende und zu unbestimmter Stunde zurückkehrende Herr seine besondere Arbeit aufgetragen hat (Mc. 13, 33—37)[1]. Während Jesus in diesen Gleichnissen, dem besonderen Lehrzwecke derselben entsprechend, nur die entscheidende Bedeutung seiner Wiederkunft für seine Jünger hervorhebt, lässt er an anderen Stellen, ebenso wie in den oben berücksichtigten Aeusserungen der Logiarede Lc. 17, 22 ff., deutlich erkennen, dass er diesem Ereignisse doch keineswegs eine lediglich interne Bedeutung für seine Jüngergemeinde zuschreibt. Er äussert die Gewissheit, dass auch seine Feinde, die ihn, den Menschensohn, jetzt verachten und zu vernichten meinen, ihn dann als den mit göttlicher Herrlichkeit bekleideten Messias sehen und huldigend anerkennen werden. Als er aufgefordert war, das galiläische Gebiet zu verlassen, weil Herodes ihn zu tödten suche, und als er mit bitterer Ironie geantwortet hatte, er ziehe schon ohnehin fort, weil Jerusalem das Anrecht habe, die Prophetenmörderin zu sein (Lc. 13, 31—34), fügt er das Wort an alle diese Feinde, die ihn lossein wollen, hinzu: „siehe euch ist eure Wohnung belassen (d. h. ich verlasse euch und behellige euch nicht weiter); ich sage euch: ihr sollt mich nimmermehr sehen, bis die Zeit kommt, da ihr sprechet: gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn“ (V. 35)[2]. Ebenso hat er bei dem letzten Verhöre vor dem Hohenpriester seiner Bejahung der Frage, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten sei, noch das stolze Wort hinzugesetzt: „und ihr werdet sehen den Sohn des Menschen sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels“ (Mc. 14, 62). So hat

[1]) Ueber die Gründe, aus denen wir urtheilen müssen, dass in der Rede Mc. 13 die Schilderung der Wiederkunft des Menschensohnes V. 24—27 nicht zum Bestande einer authentischen Rede Jesu zu rechnen, sondern als Bestandtheil der kleinen judenchristlichen Apokalypse zu betrachten ist, welche Marcus in Cap. 13 in eine echte Rede Jesu eingegliedert hat, s. I, S. 18 f.

[2]) Vgl. zu Log. § 21. I, S. 135 f.

Jesus aber auch in der in Mt. 25, 31 ff. überlieferten, wahrscheinlich aus den Logia stammenden Schilderung des Endgerichtes, welches er als der in himmlischer Herrlichkeit Wiederkommende vollziehen werde, die Beziehung dieses Gerichtes auf alle die heidnischen Völker, mit denen seine Jünger in Berührung kommen werden, ausgesprochen. Es ist, wie mir scheint, wohl zu beachten, dass er hier keineswegs aussagt, er werde über alle Menschen, die je existirt haben und die dann aus dem Tode erweckt werden würden, das Gericht halten nach Massgabe ihres guten oder bösen Verhaltens im Allgemeinen, sondern dass er sich die Richterfunction zuschreibt mit Bezug auf die bei seiner Wiederkunft auf Erden lebenden und dann um ihn sich sammelnden Völker, und dass er seinen Richterspruch zu fällen behauptet mit Bezug auf das Verhalten, welches diese Völker indirect gegen ihn selbst geübt haben. Direct hat ihr freundliches oder unfreundliches Verhalten nur seinen Jüngern gegolten; aber indirect haben sie dadurch, zwar ohne sich dessen klar bewusst zu sein, zu ihm selbst Stellung genommen; denn was sie einem geringsten seiner Brüder gethan oder versagt haben, das haben sie ihm selbst gethan oder versagt (V. 40. 45) [1]). Wir dürfen also, wenn wir uns an die Aussagen Jesu selbst halten, weder sagen, dass er seine Wiederkunft nur für seine Jünger in Aussicht gestellt hat, noch auch, dass er sich den Vollzug des allgemeinen Weltgerichts über die Menschheit aller Zeiten zugeschrieben hat. Sondern er hat mit seiner Wiederkunft ein Gericht verbunden gedacht über alle diejenigen Menschen, welche direct oder indirect, als seine Jünger und Freunde oder als seine Feinde, zu ihm und dem Reiche Gottes in ein Verhältniss getreten sind [2]). Je nach der Art dieses praktisch

[1]) Ueber diesen ursprünglichen Sinn der Schilderung, welcher durch kleine Zusätze und Aenderungen unseres ersten Evangelisten zum Theil verdunkelt worden ist, im Ganzen aber doch aus der Darstellung des Mt. deutlich erkennbar ist, vgl. zu Log. § 53. I, S. 186 ff.

[2]) Die Aussagen Jesu, dass es Sodom und Tyrus und Sidon am Gerichtstage erträglicher ergehen werde, als den Städten, welche seine und seiner Sendboten Heilsbotschaft missachtet haben (Lc. 10, 12. 14), und dass die Niniviten, welche einst auf die Predigt des Jona hin Sinnesänderung übten, und die Königin des Südens, welche vom äussersten

bewährten Verhältnisses wird er für sie der Vermittler des himmlischen Heilslebens oder des Gerichtsverderbens werden.

Wie ist diese Vorstellung Jesu von seiner dereinstigen Wiederkunft in himmlischer Herrlichkeit zum Gerichte im Zusammenhang mit seiner übrigen Anschauungsweise und Selbstbeurtheilung zu erklären? Wir dürfen uns nicht mit der Auskunft begnügen, dass hier von Jesus eben nur ein Element der alttestamentlich-jüdischen Anschauung von der äusserlich herrlichen Art und dem äusserlich wunderbaren, glanzvollen Auftreten des Messias und des messianischen Reiches bewahrt worden sei. Während er im Allgemeinen die äusserlichen Vorstellungen vom Messias und messianischen Reiche vergeistigend umgestaltet und die Idee von seiner schon gegenwärtig bestehenden, auf seinem vollkommenen Sohnesverhältnisse zu Gott beruhenden Messianität

Ende der Erde kam, um die Weisheit Salomos zu hören, beim Gerichte zusammen mit dem Geschlechte der jüdischen Zeitgenossen Jesu auferstehen und es wegen seiner Unbussfertigkeit verdammen werden (Lc. 11, 31 f.), zeigen deutlich, dass Jesus angenommen hat, das grosse Gericht am Weltende bei seiner Wiederkunft werde als ganz universales auch über die Menschen der vergangenen Generationen ergehen, welche dann alle, böse wie gute, aus dem Tode erstehen würden; sie können aber durchaus nicht beweisen, dass Jesus sich selbst die richterliche Entscheidung über diese vergangenen Geschlechter beigelegt habe. Denn diese Aussagen sollen nur hervorheben, dass sich am Gerichtstage die Grösse der Schuld, welche sich die jüdischen Zeitgenossen Jesu durch ihre Verwerfung der grössten Heilsoffenbarung zuziehen, an dem Vergleiche mit dem Verhalten jener früheren Menschen herausstellen werde, die einer viel geringeren Offenbarung gegenüberstanden. Darüber aber, von wem diese früheren Generationen am Gerichtstage gerichtet werden, sagen die Stellen nichts aus. Und es ist keineswegs selbstverständlich, dass wir ergänzen, Jesus denke sich selbst als diesen Richter, weil er sich doch sonst die Richterfunction bei seiner Wiederkunft beilege. Denn wenn wir auf die inneren Motive dieser Vorstellung Jesu von seinem dereinstigen Gerichtsvollzuge achten, welche ich oben gleich weiter erörtern werde, so können wir es nicht für zufällig, sondern müssen es für wohlbegründet erklären, dass Jesus überall sich selbst eine entscheidende Bedeutung bei seiner Wiederkunft doch nur mit Bezug auf solche Menschen beilegt, welche mit ihm und seiner Verkündigung direct oder indirect in Berührung gekommen waren.

und von dem schon gegenwärtig unscheinbar in den Heilserfahrungen und dem Gerechtigkeitsverhalten seiner Jünger verwirklichten und sich entwickelnden Reiche Gottes ausgebildet habe, habe er an jenen überlieferten äusserlichen Erwartungen doch insofern festgehalten, als er ihre Erfüllung wenigstens in der Form seiner zukünftigen herrlichen Wiederkunft sicher erhofft habe. Dieser Erklärung ist entgegenzuhalten, dass sie nicht zu der Einheitlichkeit und Consequenz stimmt, mit welcher Jesus sonst durchweg seine eigene Anschauungsweise ausgebildet und seine Stellung zu der alttestamentlichen und jüdischen religiösen Anschauungsweise behauptet hat. Die blosse Thatsache, dass eine bestimmte Vorstellung überliefert und im Alten Testament bezeugt war, ist sonst nicht für seine Beibehaltung derselben entscheidend gewesen, wenn er sie nicht in einer innerlich begründeten Zugehörigkeit zu derjenigen Gesammtanschauung von Gott und dem Reiche Gottes stehend wusste, welche ihm durch seine selbst erfahrene, mit der wahrhaften Idee der alttestamentlichen Schrift in Einklang stehende Offenbarung Gottes sicher gegeben war. Ein zweimaliges Kommen des Messias lehrte weder das Alte Testament noch die jüdische Ueberlieferung. Die alttestamentlichen Weissagungen aber von dem einmaligen Kommen des Messias zur Aufrichtung eines in äusserlich-sinnlicher Weise vorgestellten Heilsreiches Gottes auf Erden betrachtete Jesus als durch seine messianische Berufssendung auf Erden erfüllt, und zwar nicht mangelhaft, so dass es noch einer weiteren Ergänzung bedurft hätte, sondern in einer solchen vollendenden Weise, dass gerade die höchste Idee dieser Weissagungen ihre Verwirklichung fand. Die Vorstellung Jesu von seiner dereinstigen Wiederkunft war auch durchaus nicht darauf angelegt, eine zukünftige wörtliche Erfüllung der alttestamentlich-jüdischen Erwartungen von dem äusserlichen, irdischen Glücke und Glanze der messianischen Zeit in Aussicht zu stellen. Die Christen der nachapostolischen Zeit haben zwar in dieser Vorstellung von der Wiederkunft Christi eine willkommene Anknüpfung gefunden, um die ganze Fülle sinnlicher, chiliastischer Erwartungen nach Analogie der jüdischen messianischen Hoffnungen in die christliche Anschauung und Heilshoffnung hineinzubringen. Aber Jesus selbst hat mit der Vorstellung von seiner

Wiederkunft durchaus nicht den Gedanken an ein dann aufzurichtendes irdisches Herrlichkeitsreich verbunden. Seine Wiederkunft betrachtete er nur als das Mittel, um das Gericht zur Ausschliessung von der Theilnahme am himmlischen Heile des Reiches Gottes für alle diejenigen herbeizuführen, welche sich ihrerseits nicht dem Messias und dem Reiche Gottes anschliessen wollten, und um andrerseits seine wahrhaften Jünger aus dem irdischen Leben, in welchem ihre Treue und ihr Bekenntnissmuth erprobt wäre, in den himmlischen Vollendungszustand hinüberzuführen. Diesen Gedanken hat er nicht aus dem Alten Testament oder aus der jüdischen Ueberlieferung übernommen, sondern originell im Unterschiede von der überlieferten Anschauungsweise ausgebildet. Er hat zwar ohne Zweifel in dem Danielsgesichte von dem in des Himmels Wolken in Gestalt eines Menschensohnes Kommenden, dem die göttliche Gewalt und ein ewiges Reich übertragen wird, eine bedeutsame Bezeugung dieses Gedankens von seiner dereinstigen Wiederkunft in himmlischer Herrlichkeit gesehen; aber wir dürfen gewiss sagen, dass dieses Danielwort für sich allein ihm sein zukünftiges zweites Kommen nach seinem bereits verwirklichten ersten Kommen als Messias auf die Erde nicht beglaubigt haben würde, wenn er diese Wiederkunft nicht auch als in einer nothwendigen inneren Beziehung zu seiner übrigen Anschauungsweise und messianischen Selbstbeurtheilung stehend erkannt hätte.

Für Jesus war die Vorstellung von seiner Wiederkunft zur Herbeiführung des Gerichtes und der Heilsvollendung gleichbedeutend mit der Gewissheit der Fortdauer seiner messianischen Bedeutung im Reiche Gottes trotz seines Todes. Seine Gewissheit, dass er aus dem Tode zum himmlischen Leben auferstehen werde, war, wie oben bemerkt wurde, nicht ein Ausdruck seines speciell messianischen Bewusstseins, sondern nur eine Folge davon, dass er die für alle Genossen des Reiches Gottes geltende Hoffnung auf ein himmlisches Heilsleben auch für sich selbst als gültig betrachtete. Die Vorstellung von seiner Wiederkunft aber war unmittelbar durch sein speciell messianisches Bewusstsein bedingt. Weil er von der Verwirklichung des Reiches Gottes diese besondere Anschauung hatte, dass sie sich in einer Entwicklung vollziehe,

sofern das Reich Gottes schon gegenwärtig auf Erden wahrhaften Bestand erlangt habe und heranwachse, aber das Ziel seiner Entwicklung doch erst im jenseitigen, himmlischen Leben erreiche, und weil er andrerseits seine eigene Messianität in der vollen Zweckbeziehung auf das Reich Gottes stehend dachte, dass er der von Gott beauftragte Vermittler zur Verwirklichung dieses Reiches wäre, so erschien es ihm als ein mit seiner Messianität nothwendig zusammenhängender Gedanke, dass auch dieser grosse Entwicklungsfortschritt des Reiches Gottes, der Uebergang von seinem anfänglichen, unter Verfolgungen und Bedrängnissen sich entwickelnden Bestande auf Erden zu dem himmlischen Vollendungszustande, nicht ohne ihn, den Messias, sich vollziehen werde. Wie er, im Gegensatze zu der Tendenz des damaligen Judenthums, das endliche Auferstehungsleben der Einzelnen nicht wesentlich unabhängig neben dem Heile des Reiches Gottes, sondern vielmehr als die Vollendung dieses Heiles dachte [1]), so schrieb er auch sich selbst als dem Messias die volle Bedeutung des Vermittlers für die Erlangung des himmlischen Lebens im Vollendungszustande des Reiches Gottes zu. Beim Beginne seiner messianischen Berufswirksamkeit wird er gemäss der Voraussetzung, dass noch seine zeitgenössische Generation das Ende der Welt und den Eintritt des zukünftigen, himmlischen Aeons erleben werde, auch die Vorstellung gehegt haben, dass er selbst als noch auf Erden lebender Messias den Uebergang seiner Jünger von dem gegenwärtigen Aeon in den zukünftigen vermitteln werde. Als er dann aber allmählich die Erkenntniss gewann, dass seinem messianischen Wirken auf Erden schon ein baldiges gewaltsames Ende durch die Hände der Menschen bereitet werde, hat er doch an der Ueberzeugung festgehalten, dass durch diese Vernichtung seines irdischen Wirkens seine messianische Mitwirkung als Beauftragter Gottes zur Herbeiführung des himmlischen Vollendungszustandes für die Genossen des Reiches Gottes nicht aufgehoben werden könne. Diese Ueberzeugung fand ihren Ausdruck in der Behauptung seines Wiederkommens aus seinem himmlischen Auferstehungszustande, um in göttlicher Vollmacht das dem Messias gebührende

[1]) Vgl. oben S. 46 ff. u. 173.

Werk auszurichten. Dieses Werk war nach seiner Vorstellung nicht eine neue messianische Function, welche seiner auf Erden durch seine Lehre geübten messianischen Heilswirksamkeit mit selbständiger Bedeutung zur Seite träte, sondern war nur die Herbeiführung der Consequenzen dieses seines irdischen Messiaswirkens. Weil er seine messianische Verkündigung vom Reiche Gottes als das nothwendige Mittel dazu betrachtete, dass die Menschen als Genossen des Reiches Gottes das ewige Heilsleben gewönnen, so musste er auch die schliessliche Entscheidung darüber, wer beim Eintritte des himmlischen Vollendungszustandes des Reiches Gottes in das Heil desselben aufgenommen würde, von der Stellung abhängig denken, welche die Einzelnen zu ihm und seinem Evangelium eingenommen hätten.

Dass es ihm bei der Behauptung seiner Wiederkunft zum Gerichte nur auf die Sicherstellung dieses letzteren allgemeinen Gedankens ankam, erprobt sich daran, dass er weder seinem Gerichte eine Beziehung auf diejenigen Generationen der Menschheit gab, welche überhaupt nicht in Berührung mit ihm selbst oder mit seinen Jüngern standen, noch auch detaillirende Speculationen darüber anstellte, wie er dann beim Gerichte die einzelnen Thaten und Gesinnungen der Menschen wunderbar erkennen und entsprechend vergelten werde. Er hat seinem Gerichte nicht eine irgendwie selbständige Stellung neben dem Gerichte Gottes gegeben oder gar zu Gunsten der Vorstellung von seiner eigenen Wiederkunft zum Gerichte die Vorstellung von dem richtenden und vergeltenden Walten Gottes selbst, des Herzenskündigers, unterdrückt oder bestritten (Mt. 10, 28; 18, 35; Lc. 13, 6—9; 16, 5). Er hat vielmehr in seinem eigenen Gerichte nur die Vermittlung und den Ausdruck des Richturtheils Gottes mit Bezug auf die Theilnahme am vollendeten himmlischen Heile des Reiches Gottes erblickt. Darum hat er diesen Gedanken an seine Wiederkunft zum Gerichte auch durchaus nicht als in einem Widerspruche stehend empfunden zu dem Gedanken, dem er an anderen Stellen unbefangensten Ausdruck giebt, dass Gott schon in der Gegenwart entsprechend der von ihm erkannten inneren Gesinnung der Menschen über ihren zukünftigen Heilsgewinn entscheidet: dass die Namen seiner Jünger schon gegenwärtig im Himmel eingeschrieben sind, d. h.

dass seinen Jüngern die zukünftige Zugehörigkeit zum himmlischen Heilsleben schon sicher bestimmt ist (Lc. 10, 20), dass sie für ihre einzelnen Bethätigungen in aufrichtiger Gerechtigkeit schon einen deponirten Lohn im Himmel bei dem Vater besitzen (Mt. 6, 1—6. 16—18. 19 f.) und dass die Verleihung des Sitzens zu seiner Rechten und Linken in seiner Herrlichkeit nicht ihm selbst, dem Messias, zusteht, sondern dass diese höchste Rangstellung neben dem Messias im vollendeten Heilsreiche denen zu Theil wird, denen sie bereitet ist, d. h. denen sie von Gott (natürlich nicht nach seiner Willkür, sondern gemäss seiner göttlichen Erkenntniss ihrer Würdigkeit) bestimmt ist (Mc. 10, 37—40). So hat er andrerseits aber auch, als er beim Abschied von den Zwölfen seine messianische Herrschaft, d. h. seinen Beruf zur Verkündigung und Aufrichtung des Reiches Gottes, auf sie übertrug (Lc. 22, 29), keinen Anstand genommen, auch ihnen zuzusprechen, dass sie dereinst sitzen würden auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (V. 30). Denn sofern er sie als die Fortsetzer seines messianischen Berufswerkes betrachtete, musste er auch ihnen eine analoge entscheidende Bedeutung für den definitiven Heilsgewinn derer, denen sie das Evangelium verkündigten, zuerkennen wie sich selbst.

4. Aus den Reden Jesu im vierten Evangelium treten uns zuerst deutliche Parallelen zu denjenigen synoptischen Aussagen entgegen, in denen Jesus die Gewissheit seines Erwecktwerdens aus dem Tode zum himmlischen Leben bei Gott bezeugt. Er weiss, dass er sein Leben hingibt, um sein Leben wieder zu empfangen (10, 17 f.; 12, 25), und dass dieses Leben, welches er empfängt, ein besseres ist, als das irdische, welches er hingiebt. Deshalb sagt er vor seinem Scheiden den Jüngern, dass sie, wenn sie ihn lieb hätten, sich darüber freuen müssten, dass er zu dem Vater gehe, weil derselbe grösser sei als er, ihm also eine sonst unerreichbare Macht und Herrlichkeit bieten könne (14, 28). Deshalb redet er aber auch von seinem Tode nicht mit Anwendung dieses Todesbegriffes selbst, sondern in solchen umschreibenden Ausdrücken, welche die Bedeutung des irdischen Todes für ihn, dass er dadurch zum himmlischen Leben

bei Gott gelangt, hervortreten lassen: er bezeichnet seinen Tod als sein Hingehen zu dem Vater, der ihn gesandt hat (7, 33; 14, 12. 28; 16, 5. 10. 28; 17, 11. 13), als die Stunde seiner Verherrlichung (12, 23), als sein Erhöhtwerden von der Erde (12, 32) [1]. Einerseits betrachtet er seinen Tod, sofern derselbe die höchste Leistung der Berufswirksamkeit im Ganzen ist, durch welche er Gott auf der Erde verherrlicht hat (17, 4), auch als eine specifische Verherrlichung des Namens Gottes (12, 28a) [2] und als ein Verherrlichtwerden seiner selbst, des Menschensohnes, durch eben diese Verherrlichung Gottes in ihm (13, 31 f.) [3]; andrerseits rechnet er darauf, dass dieser durch sein Berufswirken und abschliessend durch seinen Tod hergestellten Verherrlichung Gottes jetzt eine himmlische Verherrlichung seiner selbst folgen wird, die er seitens des Vaters als den ihm von Ewigkeit her bestimmten und bewahrten Lohn empfangen wird (13, 32; 17, 5. 24) [4].

Eine sachliche Verschiedenheit zwischen diesen johanneischen Hinweisungen Jesu auf seinen bevorstehenden Uebergang vom irdischen zum himmlischen Leben und den synoptischen Voraussagungen Jesu von seinem Auferstehen nach drei Tagen könnte man nur in dem Punkte finden, dass diesen johanneischen Aeusserungen eine solche Hindeutung auf das nach dem Tode zuerst erfolgende Hinabsteigen in den Scheol fehlt, wie sie in jener Fristbestimmung „nach drei Tagen“ indirect gegeben ist [5]. Allein dieser Gedanke an das Hinabkommen Jesu in das

[1]) Der Begriff des Erhöhtwerdens darf hier nicht gemäss der Glosse des bearbeitenden Evangelisten V. 33 auf die Erhöhung zum Kreuzestode gedeutet werden, sondern dem Wortlaute und Zusammenhange gemäss nur auf die in V. 23 bezeichnete himmlische Verherrlichung (vgl. Jes. 52, 13). Vgl. I, S. 254.

[2]) Vgl. oben S. 537.

[3]) Ueber den Sinn des aoristischen ἐδοξάσθη an dieser Stelle vgl. I, S. 302.

[4]) Ueber 17, 5 u. 24 vgl. oben S. 464 ff.

[5]) Darüber, dass der Ausspruch Jesu von seinem Wiederaufbauen des Tempels in drei Tagen 2, 19 dem ursprünglichen Sinne nach nicht eine Hindeutung Jesu auf seine Auferstehung am dritten Tage gewesen sein kann, wie es der bearbeitende Evangelist in V. 21 f. erklärt, vgl. I, S. 251 f. u. oben S. 257.

Todtenreich vor seinem Erwecktwerden zum himmlischen Leben bildet doch in den synoptischen Aussagen Jesu durchaus nicht einen Punkt von selbständiger Bedeutung. Es liegt Jesu nicht daran, hervorzuheben, dass er sicher in den Scheol kommt, sondern nur daran, hervorzuheben, dass er sicher, und zwar in kürzester Frist, aus demselben befreit wird. Eben deshalb aber konnte er auch, wo er die Gewissheit des Hingelangens durch den irdischen Tod in das himmlische Leben nachdrücklich bezeichnen wollte, die Vorstellung von dem nach dem Tode zuerst eintretenden Aufenthalte im Scheol ganz unberücksichtigt lassen. Er konnte den für seine Anschauung und die Belehrung seiner Jünger wesentlichen Punkt allein hervorheben, ohne doch dadurch die Vorstellung von dem Hinabsteigen in den Scheol, welche er mit seinen Jüngern gemäss der überlieferten jüdischen Anschauungsweise als zum Begriffe des irdischen Todes gehörig betrachtete, auszuschliessen.

5. Besonders bedeutsamen und mannigfaltigen Ausdruck findet dann aber in den Reden des vierten Evangeliums der Gedanke Jesu, dass er trotz seines Todes mit seinen Jüngern in Beziehung und Gemeinschaft bleiben werde. Indem er in den Abschiedsreden seine Jünger auf die bevorstehende Trennung, deren Bedeutung sie freilich noch nicht ahnen, vorzubereiten und für dieselbe zu stärken sucht, findet er den rechten Trost in dieser Gewissheit, dass sein Hinkommen zu seinem Vater nicht nur ihm selbst, sondern auch seinen Jüngern zum Heile gereichen wird (16, 7), sofern er trotz seiner äusserlichen Trennung von ihnen doch für sie wirksam und mit ihnen verbunden bleiben wird. Er verspricht ihnen, dass er in seinem himmlischen Leben durch seine Fürsprache für sie bei Gott zur Verleihung alles Heiles an sie beitragen wird. So fordert er sie auf, dass sie hinfort, wie sie es bisher noch nicht gethan haben, in seinem Namen, d. h. unter Bezugnahme auf ihn als seine Jünger[1]), den Vater oder ihn selbst bitten sollen (14, 13 f.; 16, 24) und verheisst ihnen volle Gewährung aller solcher Bitten, weil er selbst die Erfüllung der Bitten bewirken werde (14, 13 f.) und der Vater in seinem Namen, d. h. ebenfalls: unter Bezugnahme auf ihn

[1]) Vgl. oben S. 194.

weil sie seine Jünger sind, ihnen alles Erbetene schenken werde (16, 23) [1]. Er sagt dies nicht in dem Sinne, als ob der Vater solcher vermittelnden Fürbitte bedürfe, um den Jüngern Gutes zu verleihen; er will vielmehr, wo er seine Jünger auf die volle Erkenntniss des Vaterwesens Gottes verweist, von seiner eigenen Fürbitte für die Jünger nicht reden, da ja der Vater selbst die Jünger liebe und ihnen deshalb schon aus freiem Antriebe alles Heil schenke (16, 26) [2]. Er will auch nicht den Gedanken er-

[1]) Es ist zu beachten, dass Jesus von sich selbst sagt, er werde das von den Jüngern Erbetene bewirken (ποιήσω, 14, 13 f.), von Gott aber, er werde ihnen das Erbetene geben (15, 16; 16, 23). Die Bewirkung des Erbetenen durch Jesus dürfen wir aber nicht darauf deuten, dass Jesus durch die Jünger seine Wirksamkeit auf Erden fortsetzen werde (B. Weiss in Meyer's Kommentar z. d. St.), da es nicht berechtigt ist, die Bitten der Jünger im Namen Jesu, denen ganz allgemein die Verheissung 14, 13 f. gegeben wird, auf die Bitten mit Bezug auf ihre Berufswerke zu beschränken; es müssen vielmehr ihre Bitten um die Heilsgüter ganz im Allgemeinen, welche sie im Namen Jesu gemäss der von ihm empfangenen Offenbarung erstreben, gemeint sein. Da Jesus seine Verheissung, dass er das Erbetene bewirken werde, unmittelbar mit der Aussage verknüpft, dass er zum Vater gehe (V. 12), und da er in den gleich folgenden Worten seine Fürbitte bei dem Vater für Sendung des Geistes an die Jünger verspricht (V. 16), so muss die Bewirkung des Erbetenen, welche Jesus von sich aussagt, darauf gedeutet werden, dass er durch seine Fürbitte bei dem Vater zur Verleihung der erbetenen Güter seitens des Vaters an die Jünger wirksam wird.

[2]) Der scheinbare Widerspruch zwischen dieser Aeusserung 16, 26: „ich sage euch nicht, dass ich den Vater bitten werde euretwegen" und den früheren Aussagen 14, 13 f. u. 16, in denen Jesus gerade sein Wirken beim Vater zur Erfüllung der Bitten der Jünger und seine Fürbitte bei dem Vater für die Sendung des Geistes an sie hervorgehoben hat, kann nicht durch die Erklärung aufgelöst werden, dass die in Cap. 14 verheissene Fürbitte sich auf die Zeit vor der Geistessendung beziehe, an der Stelle 16, 26 aber von der Zeit nach der Geistessendung die Rede sei, wo die Jünger wegen des Geistesbesitzes der Fürbitte Jesu nicht bedürfen würden. Denn die Aussage 16, 26 wird in V. 27 nicht durch den Hinweis auf diesen zukünftigen Geistesbesitz der Jünger, wohl aber durch den Hinweis auf einen solchen Thatbestand begründet, welcher geflissentlich als ein schon in der Gegenwart vorhandener bezeichnet wird: „denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt habt und den Glauben gewonnen habt, dass ich von Gott ausgegangen bin"

wecken, als ob er in seinem himmlischen Leben der Inhaber selbständiger Güter wäre, die er abgesehen von dem Willen und Wirken seines Vaters ihnen schenken könnte, da er vielmehr nur das hat, was der Vater hat und was er durch den Vater erlangt (14, 28; 16, 15); sondern er will nur nachdrücklich hervorheben, dass das fürbittende Interesse und Wirken für seine Jünger, welches er bisher auf Erden geübt hat, ihnen nicht mit seinem Tode verloren geht, sondern vielmehr wegen der noch unmittelbareren Gemeinschaft mit Gott, in welche er im Himmel eintritt, zu noch gesteigerter Geltung kommt. Seine Jünger werden also durch seinen Fortgang nichts einbüssen, sondern Grösseres gewinnen.

(vgl. 17, 7 f., wo gleichfalls dieser Glaube der Jünger nicht als ein erst zukünftiger, sondern schon gegenwärtig bestehender bezeichnet ist). Es ist zu beachten, dass Jesus in 16, 26 nicht einfach sagt, er werde bei seinem Vater nicht Fürbitte thun für die Jünger, sondern dass es heisst: „ich sage euch nicht, dass ich den Vater bitten werde für euch". Die Thatsache seines Fürbittens schliesst Jesus garnicht aus; er will nur jetzt bei seiner Verheissung der Gebetserhörung an die Jünger (V. 26) von dem Hinweise auf diese Thatsache keinen Gebrauch machen. Der folgende Begründungssatz zeigt dann aber, dass er nicht etwa deshalb nicht von seinem Fürbitten reden will, weil sich das von selbst verstehe und die Jünger davon schon wüssten, sondern deshalb nicht, weil dieses Reden von seiner Fürbitte nicht nothwendig ist, um den Jüngern das rechte Vertrauen auf die Erhörung ihrer Gebete seitens des Vaters zu geben. In Cap. 14 hat er zu ihnen von seiner Fürbitte geredet, um sie hierdurch zum Vertrauen zu ermuthigen; denn der Gedanke, dass er als ihr Fürsprecher bei dem Vater für sie wirksam ist, kann ihnen zum Troste gereichen, wo ihnen sonst der Gedanke an seinen Fortgang und an das Fortfallen seiner liebenden Fürbitte für sie Bekümmerniss erwecken würde. Andrerseits kann er jetzt an der Stelle 16, 26, wo er auf das stärkste Motiv, welches den Jüngern die Erhörung ihrer Bitten verbürgt, nämlich auf die Liebe des Vaters zu ihnen hinweisen will, ganz wohl sagen, dass er von seiner eigenen Fürbitte für die Jünger als einem Motive ihrer Gebetserhörung schweige. Wir dürfen seine Vorstellung mit Bezug auf diese seine himmlische Fürbitte also folgendermassen formuliren: er denkt zwar an ihren zukünftigen thatsächlichen Bestand, aber nicht an ihre Nothwendigkeit zu dem Zwecke, den Willen Gottes erst den Jüngern zugeneigt zu machen, und er nimmt zwar an, dass der Gedanke an seine himmlische Fürbitte seinen Jüngern auf Erden tröstlich sein wird, aber nicht, dass er ihnen für ihre Heilsgewissheit unentbehrlich nothwendig ist.

So verheisst er ihnen aber insbesondere seine Fürbitte bei Gott für die Sendung des heiligen Geistes als ihres Anwaltes (14, 16). Bisher hat er selbst, Jesus, sie berathen und belehrt und gegenüber der Welt das gehörige Zeugniss abgelegt. Jetzt aber, wo er von ihnen scheidet und sie für ihn zeugen sollen, werden sie doch nicht auf sich allein angewiesen sein; sondern sie werden an seiner Stelle den heiligen Geist als anderen Anwalt erlangen, der dauernd bei ihnen bleiben (14, 16 f.) und ihnen alles das leisten wird, was er, Jesus, ihnen bisher geleistet hat: sie an seine Worte erinnern (14, 26; 16, 14), als Geist des Rechten (der ἀλήθεια) sie im Rechtverhalten unterweisen (16, 13) und sie gegenüber der Welt zum rechten Zeugen über ihn befähigen wird (15, 26 f.), nämlich zur überführenden Bezeugung dessen, dass die Welt mit ihrer ungläubigen Verwerfung Jesu im Unrechte ist und Sünde begeht, dass dagegen er, Jesus, die Gerechtigkeit vollbracht hat und durch seinen Tod zum himmlischen Leben bei dem Vater eingeht und dass die Verwerfung, welche er jetzt seitens der Welt erfährt, so wenig eine Vernichtung seines Werkes bedeutet, dass durch seinen Tod vielmehr sein Heilswerk zur Vollendung gebracht und des Satans Macht und Herrschaft über die Welt principiell gebrochen wird (16, 8—11).

Wir müssen uns diesen auf die Sendung des Geistes bezüglichen Gedankenkreis Jesu in seinen letzten Reden als Folge und Ausdruck seiner vertrauensvollen Ueberzeugung erklären, dass sein Tod, der dem äusseren Anscheine nach zur Hemmung und Zerstörung seines Werkes gereichte, doch gerade das gehörige Mittel sein werde, um sein bisheriges Werk in seiner Jüngergemeinde zu voller Wirkung und dauerndem Bestande zu bringen. Denn gemäss dieser allgemeinen Ueberzeugung konnte er den Gedanken fassen, dass, nachdem er bisher den Jüngern als Lehrer und Berather zur Seite gestanden, äusserlich auf sie eingewirkt und sie gewissermassen bevormundet hatte, sein Scheiden jetzt für sie den Fortschritt herbeiführen würde, dass sie zu selbständigerer innerlicher Erfassung und Verwerthung alles dessen gelangten, was er ihnen dargeboten hatte. Er erkannte, dass ohne sein äusseres Scheiden von ihnen dieser innere Gewinn und Fortschritt bei ihnen nicht eintreten könnte. Indem

er aber doch auch wusste, wie unreif und unfähig sie noch waren, die von ihm empfangene Offenbarung festzuhalten und auszugestalten, und wie Vieles noch ungesagt war, was er ihnen zu ihrer Belehrung hätte mittheilen mögen, was sie aber jetzt nicht zu fassen vermochten (16, 12), gewann seine Gewissheit, dass dennoch sein Tod zu jenem inneren Fortschritte seiner Jünger ausschlagen werde, die Gestalt dieser zuversichtlichen Hoffnung und Verheissung, Gott werde durch seinen Geist in ihnen zum Zwecke dieses inneren Fortschrittes wirksam werden. Gemäss diesem Gedankenzusammenhange urtheilte Jesus, dass, wenn er nicht von seinen Jüngern fortginge, auch der heilige Geist nicht als Anwalt zu ihnen käme (16, 7); gemäss diesem Gedankenzusammenhange redete er aber auch nicht von irgendwelchen neuen, wunderbaren Erweisungen und Offenbarungen des verheissenen Geistes, welche der bisherigen offenbarenden und heilsverleihenden Lehrwirksamkeit Jesu selbständig zur Seite treten würden [1]), sondern dachte er die Wirkungen des Geistes vielmehr als in unmittelbarer Anknüpfung an seine eigene Lehrwirksamkeit stehend, mit dem Zwecke, dieses sein messianisches Werk dem Bewusstsein der Jünger voll zu erschliessen und sie zur rechten Verwerthung desselben zu kräftigen.

6. Mit diesem Gedanken aber, dass sein Scheiden den Jüngern zum Empfange des göttlichen Geistesbesitzes gereichen und er selbst als Auferstandener bei Gott Fürbitte um Sendung dieses Geistes an sie thun werde, verbindet Jesus in den Abschiedsreden den Gedanken, dass er selbst wieder zu den Jüngern zurückkehren, sich ihnen kundmachen und dauernd bei ihnen bleiben werde. „Ich will euch nicht Waisen lassen; ich komme zu euch. Noch eine kleine Weile, so sieht die Welt mich nicht mehr; ihr aber sehet mich, denn ich lebe und ihr werdet leben.

[1]) Die Schlussworte von 16, 13: *καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν* sind gewiss ein Zusatz des die johanneische Redequelle bearbeitenden Evangelisten, da dieser Gedanke, der Geist werde in den Jüngern als Vermögen zur Weissagung zukünftiger Ereignisse wirksam werden, weder im näheren Zusammenhange der Stelle eine Ausführung erfährt, noch sonst in den johanneischen Abschiedsreden vorkommt. Dem Evangelisten der nachapostolischen Generation schien aber diese wichtige Function des heiligen Geistes in der Christengemeinde nicht unerwähnt bleiben zu dürfen. Vgl. I, S. 281.

An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. Wer meine Gebote hat und sie bewahrt, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und werde mich ihm zur Erscheinung bringen. — — Wenn Einer mich liebt, so wird er mein Wort bewahren und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ (14, 18—23). „Eine kleine Weile, so sehet ihr mich nicht mehr, und wieder eine kleine Weile, so werdet ihr mich sehen. — — Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet mit Leid erfüllt werden, aber euer Leid wird zur Freude ausschlagen. Wenn die Frau gebärt, so hat sie Leid, weil ihre Stunde gekommen ist; wenn das Kind aber geboren ist, so gedenkt sie nicht mehr der Drangsal ob der Freude, dass ein Mensch zur Welt geboren ist. So habt also auch ihr jetzt zwar Leid; ich werde euch aber wieder sehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude nimmt Niemand von euch weg. Und an jenem Tage werdet ihr mich garnichts fragen“ (16, 16—23).

Sind diese Worte Jesu als Voraussagungen solcher äusserlich wahrnehmbarer Erscheinungen nach seinem Tode unter seinen Jüngern zu verstehen, wie sie nachmals die Jüngergemeinde erlebt zu haben gewiss war? Man müsste dann jedenfalls anerkennen, dass die Erfüllung nicht genau der Voraussagung entsprochen hätte. Denn Jesus stellt in diesen Worten nicht ein einmaliges oder mehrmaliges Kommen und Erscheinen in Aussicht, dem ein baldiges Fortgehen oder Verschwinden wieder folgen werde, sondern ein dauerndes, die Verwaisung der Jünger dauernd aufhebendes, ihnen zu dauernder Freude gereichendes Kommen und Wohnen; er verheisst aber auch dieses sein Kommen und Erscheinen nicht nur den Jüngern, zu denen er gerade spricht, sondern ganz im Allgemeinen und ohne zeitliche Begrenzung einem jeden, der als sein rechter Jünger seine Gebote bewahrt und ihn liebt und demgemäss von ihm und dem Vater geliebt wird (14, 21); und er denkt das Kommen zu seinen Jüngern und Bleiben bei ihnen in unlöslicher Verbindung mit dem Kommen und Wohnen Gottes bei ihnen

(14, 23). Er bezeichnet nun aber auch selbst seine Redeweise in den tröstlichen Verheissungen, die er seinen Jüngern mit Bezug auf die Zeit nach seinem Geschiedensein giebt, als ein „Reden in Bildern" (16, 25) und bezeugt also sein Bewusstsein davon, dass er mit Ausdrücken, welche ein gewöhnliches äusseres Geschehen zu bedeuten scheinen, von höheren Vorgängen geredet hat, auf welche diese Ausdrücke in übertragener Bedeutung Anwendung finden [1]). Wenn wir dies berücksichtigen, werden

[1]) In der Aussage 16, 25: *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν* kann sich das *ταῦτα* nicht auf die vorangehende Verheissung der Gebetserhörung V. 23 f. beziehen; nicht nur spricht das pluralische *ταῦτα* und *παροιμίαις* dagegen, sondern namentlich der Umstand, dass diese Verheissung der Gebetserhörung garkeine wirklich bildliche Ausdrucksweise darbietet. Das *ταῦτα* bezieht sich aber auch nicht auf das eine Gleichniss von der gebärenden Frau V. 21 zurück, welches nur ein secundäres Glied in dem grösseren vorangehenden Gedankenzusammenhange bildet, sondern auf diesen vorangehenden Gedankenzusammenhang im Ganzen. Alles, was Jesus den Jüngern vorher zum Troste von dem Kommen des Geistes als ihres Anwaltes und von seinem eigenen Wiederkommen zu ihnen zu wechselseitigem Sehen mitgetheilt hat, ist nach seinem Bewusstsein ein Reden in bildlicher Ausdrucksweise gewesen. Man darf hiergegen nicht einwenden, dass der von Jesus gebildete Gegensatz in V. 25b: „es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr in Bildern zu euch reden werde, sondern unverhüllt über den Vater euch verkündigen werde", dafür zeuge, auch das Reden in Bildern, auf welches Jesus zurückweise, müsse ein Reden über den Vater gewesen sein (vgl. Weiss in Meyer's Kommentar z. d. St.). Das bisherige Reden Jesu in bildlicher Ausdrucksweise von der Sendung des Anwaltes an seine Jünger und von seinem eigenen Wiederkommen zu ihnen steht der unverhüllten Verkündigung über den Vater, welche er später als Wiedergekommener seinen Jüngern geben wird, insofern gleich, als der Zweck der Mittheilung hier und dort ist, die Jünger mit Heilsgewissheit zu erfüllen und zu vertrauensvollem Gebete zu ermuntern. Indem Jesus aber der verhüllenden, bildlichen Redeweise, die er jetzt hatte anwenden müssen, damit seine Mittheilungen den Jüngern wirklich als trostreiche verständlich würden, die unverhüllte Erkenntniss gegenüberstellen will, gemäss welcher sie später ihres Heiles gewiss sein werden, kann er als den speciellen Gegenstand, auf den sich seine zukünftige unverhüllte Verkündigung beziehen wird, nicht mehr sich selbst bezeichnen, sondern nur den Vater selbst, weil er (wie wir nachher oben im Texte noch bestimmter hervorheben werden) die deutliche Erkenntniss seiner Jünger von seiner Messianität und seinem himmlischen Leben trotz des irdischen

wir in Betreff der Aeusserungen, in denen er sein Wiederkommen zu den Jüngern und Wiedergesehenwerden von ihnen nach einer kurzen Zeit des Getrenntseins verheisst, zu der Erklärung gedrängt, dass er an eine solche dauernde geistige Wiedervereinigung mit seinen Jüngern gedacht hat, in welcher er den Seinen als trotz des Todes Lebender und trotz der irdischen Trennung Naher zum Bewusstsein kommen werde [1]. Dieser zuversichtliche Gedanke Jesu, dass seine Jünger, wenn sie auch zuerst nach seinem Tode von Trauer überwältigt werden würden und mit seinem äusseren Verluste ihn überhaupt und gänzlich verloren zu haben glauben würden, doch bald ihr Vertrauen wiedererlangen, seines himmlischen Lebens trotz seines irdischen Todes gewiss werden und so gerade zu einem um so volleren, festeren und freudigeren Verständniss seiner bisherigen offenbarenden Verkündigung gelangen würden, hing, wie ich vorher schon bemerkt habe, unmittelbar mit seiner Ueberzeugung von der fördernden, heilvollen Bedeutung seines Todes für seine Jünger und sein Werk zusammen. Eben diesen Gedanken aber konnte er auch so bezeichnen, dass seine Jünger nach einer kurzen Periode, in welcher er ihnen ganz entschwunden sein

Todes nicht erst als die Folge, sondern schon als die durch den heiligen Geist gewirkte Voraussetzung seines Wiederkommens zu den Jüngern und Wiedergesehenwerdens von ihnen betrachtet, während die Folge dieser seiner Wiederkehr zu ihnen sein wird, dass sie die volle Erkenntniss des väterlichen Wesens und Liebeswillens Gottes erlangen.

[1]) Der Ausdruck: „an jenem Tage“ (14, 20; 16, 23. 26) kann nicht beweisen, dass Jesus nur an den einzelnen Tag seines Erscheinens als Auferstandener, und nicht an eine Zeitdauer seiner bleibenden geistigen Wiedervereinigung mit seinen Jüngern gedacht habe. Der Begriff des Tages bezeichnet zwar nicht einfach die Zeit im Allgemeinen; wohl aber redet Jesus von dem Tage, an welchem das von ihm Verheissene eintritt, sofern dieser Tag das Charakteristische der mit ihm beginnenden Zeitperiode erkennen lässt. Wie Jesus in 16, 25 f. im Vorausblick auf die zukünftige Zeit, die er meint, zuerst von einer „Stunde“ redet und dann von dem „Tage“, so hat der Begriff des „Tages“ an den angeführten Stellen durchaus die gleiche Bedeutung wie der Begriff der „Stunde“ an den Stellen 4, 21. 23; 5, 25. Nicht direct, wohl aber indirect ist damit, wie sich aus dem Zusammenhange ergiebt, eine Zeitperiode bezeichnet.

würde, ihn wieder schauen würden (14, 19; 16, 16); die Welt aber würde ihn dann nicht schauen (14, 19); denn das Erscheinen, welches er meint, wird eben nicht für das leibliche Auge, sondern nur für das Auge des Geistes und des Glaubens stattfinden [1]). Andrerseits dachte Jesus doch auch nicht an eine blos subjective innere Vorstellung der Jünger, welcher keine objective Realität entspräche; sondern er war dessen gewiss, dass er als zum himmlischen Leben bei Gott Erhobener wirklich in der Gemeinschaft mit seinen Jüngern stehen würde, deren sie dann freudig inne würden; deshalb correspondirt seiner Aussage, dass sie ihn sehen würden, die andere Aussage, dass er selbst zu ihnen kommen (14, 18) und sie sehen würde (16, 22).

Er rechnete auf eine solche Gemeinschaft mit seinen Jüngern und Theilnahme an ihrem Wirken von seinem himmlischen Auferstehungsleben aus, wie er sie früher schon einmal, nach seinem Gespräche mit der Samariterin am Brunnen, im Vorausblick auf die später von seinen Jüngern einzuheimsende reife Ernte in den ausserjüdischen Landen, mit den Worten angedeutet hatte: „schon empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben, damit sowohl der Säende als auch der Erntende zugleich sich freuen“ (4, 36). Die Thatsache, welche er sich hier im Geiste vergegenwärtigt, dass seine Jünger einst die Erntenden sein werden, nachdem er jetzt der Arbeitende gewesen ist (vgl. V. 37 f.), bedeutet für ihn nicht, dass er der Erntefreude verlustig gehen wird; sondern er wird sich zusammen mit seinen Jüngern derselben erfreuen. Wie wir den

[1]) Es wäre nicht richtig zu sagen, dass bei unserer Deutung das *θεωρεῖν*, welches bei den Jüngern eintreten solle, eine andere Bedeutung habe, als das *θεωρεῖν*, welches bei der Welt nicht vorhanden sein werde; dort sei ein geistiges, hier ein äusserliches, leibliches Schauen gemeint. Der Begriff des Schauens ist vielmehr von dem sinnlichen Anschauen übertragen worden auf das nichtsinnliche, geistige Wahrnehmen und bedeutet demgemäss das Wahrnehmen oder Innewerden ganz im Allgemeinen. Von der Welt gilt, dass sie Jesum nicht nur nicht sinnlich, sondern auch nicht, wie die Jünger, geistig wahrnehmen wird, und so also ihn überhaupt nicht schauen wird, während die Jünger ihn schauen, sofern sie ihn zwar nicht sinnlich, wohl aber geistig wahrnehmen. Vgl. den Begriff *ὁρᾶν* 14, 9 (*ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα*).

Gedanken Jesu an diese Mitfreude einfach aus seiner Vorstellung von seinem persönlichen Fortleben im Himmel nach dem irdischen Tode und von seiner dabei möglichen weiteren lebendigen Antheilnahme an den Erfolgen seiner Jüngergemeinde zu erklären haben, ohne dass wir die Vorstellung von seiner zukünftigen Einwohnung in den Jüngern vermittelst des heiligen Geistes unterschieben dürfen, so ist auch der Gedanke Jesu in den Abschiedsreden, dass er bald zu seinen Jüngern zurückkehren werde, auch wenn wir diesen Gedanken nicht als Voraussagung seines äusserlich sichtbaren Erscheinens vor den Jüngern, sondern als Verheissung seiner geistigen Wiedervereinigung mit ihnen verstehen, doch nicht mit der anderen Verheissung dieser Abschiedsreden zu identificiren, dass der Vater auf seine Fürbitte den Jüngern den heiligen Geist zu ihrem bleibenden Anwalt senden werde. Seine verheissene eigene Wiederkehr zu den Jüngern steht vielmehr zu der verheissenen Sendung des Geistes in einem Verhältniss der Folge: weil seine Jünger, nicht vermöge eigener Kraft, wohl aber vermöge der Geisteskraft, die Gott ihnen sendet, sich bald nach seinem Tode innerlich wieder sammeln und fassen werden, sich aller seiner Worte erinnern und die freudige Ueberzeugung von der Wahrheit und dem Rechte seiner messianischen Sache trotz des ungläubigen Verwerfungsurtheiles der Welt erlangen werden, deshalb werden sie dann auch der Wiedervereinigung mit ihm als dem im Himmel Lebenden gewiss werden. Die Richtigkeit dieser Auffassung des Verhältnisses seiner Wiedervereinigung mit den Jüngern zu der verheissenen Geistessendung wird nicht nur dadurch bestätigt, dass Jesus an den beiden Stellen der Abschiedsreden, wo er die Verheissung dieser Wiedervereinigung giebt, dieselbe auf die vorangehende Verheissung der Geistessendung folgen lässt und sie als eine Steigerung über jene hinaus erscheinen lässt (14, 16 f. 18 ff.; 16, 7 ff. 16 ff.), sondern namentlich auch dadurch, dass er die Erkenntniss seiner messianischen Art und Bedeutung seitens seiner Jünger nicht erst als die allmählich zu gewinnende Frucht seines Erscheinens hinstellt, sondern vielmehr als eine mit der Thatsache seines Kommens zu ihnen und Gesehenwerdens von ihnen zusammenfallende vollendete Thatsache. Er sagt nicht nur positiv, sie würden

dann erkennen, dass er in dem Vater sei und sie in ihm und er in ihnen (14, 20), sondern auch negativ, sie würden dann garnichts von ihm erfragen (16, 23). So unverständlich diese letztere Aeusserung dann wäre, wenn sie sich auf solche Erscheinungen bezöge, welche den Jüngern erst zur Wiedergewinnung des Vertrauens auf die Messianität Jesu und zur Begründung ihres Glaubens an sein himmlisches Leben trotz seines irdischen Todes gereichen sollten, und so wenig sie eben deshalb auch auf die uns überlieferten Erscheinungen des Auferstandenen passt, so unmittelbar verständlich ist sie dann, wenn sie sich auf die geistige Wiedervereinigung der Jünger mit ihrem erstandenen Herrn bezieht, welche die Folge ihres wiedergewonnenen und nun erst recht fest und innerlich begründeten Vertrauens auf seine Messianität und seine unzertrennliche Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinen Jüngern auf Erden ist. Zwar meint Jesus nicht, dass dann die religiöse Erkenntniss seiner Jünger überhaupt abgeschlossen sein werde und sie deshalb durch diese Wiedervereinigung mit ihm in keiner Beziehung einen Zuwachs ihres Erkennens gewinnen würden. Vielmehr, wie er annimmt, dass seinen Jüngern diese innere Wiedervereinigung mit ihm zu einer Steigerung ihrer Heilsfreudigkeit gereichen wird, so dass sie dann in seinem Namen den Vater bitten und Alles empfangen werden (16, 23 f.), so sagt er auch ausdrücklich, dass er ihnen dann nicht mehr in bildlicher Verhüllung, sondern in voller Deutlichkeit Verkündigung geben werde in Betreff des Vaters (16, 25). Aber das Charakteristische bei dieser Aussage Jesu ist gerade, dass er seine dann zu gebende Verkündigung nur als eine den Vater betreffende bezeichnet. Wenn die Jünger auf Grund der Unterweisung durch den heiligen Geist sich seiner Worte wieder erinnert haben und die Wahrheit seiner Messianität trotz seines Todes überzeugend erkannt haben, und wenn sie hierdurch die Vereinigung mit ihm selbst als dem zum himmlischen Leben Erhöhten wieder gefunden haben, dann wird ihnen diese innerlich erfahrene und gewiss gewordene Vereinigung mit ihm die deutliche Erkenntniss Gottes als des Vaters vollends erschliessen. Die Erkenntniss des ewigen Heilslebens, als dessen Träger sie ihn dann wissen, und welches sie auch als ihren eigenen, zu dauernder und vollkommener Freude

gereichenden Besitz von Gott erstreben und erlangen, wird ihnen die vollkommene Erkenntniss des Wesens des Vaters geben, nämlich der väterlichen Liebe Gottes zu ihnen, gemäss welcher sie auch keines Fürsprechers bei dem Vater bedürfen (V. 26 f.).

Der Sinn, welchen wir in diesen johanneischen Aeusserungen Jesu über sein Wiederkommen zu seinen Jüngern bald nach seinem Tode erkannt haben, ist derselbe, welchen wir früher in dem von Marcus berichteten Worte Jesu bei dem Hingang nach Gethsemane fanden: seine Jünger würden zunächst den zersprengten Schafen gleichen, deren Hirt niedergeschlagen sei; aber nachdem er auferweckt sei, werde er als der sie leitende Hirt vor ihnen her nach Galiläa ziehen (Mc. 14, 27 f.). In sehr merkwürdiger Weise dienen sich diese in zwei verschiedenen Quellenschriften überlieferten und von einander ganz unabhängigen Aussagen wechselseitig zur Erklärung und Beglaubigung. Hier und dort bezeichnet Jesus in bildlichem Ausdrucke den Gedanken, dass er als Auferstandener wieder in eine Gemeinschaft mit den Jüngern treten werde, die den Jüngern zum Bewusstsein kommen und an der sie in Vertrauen festhalten würden. Wie jenes Marcuswort, so können auch diese Aussagen der johanneischen Abschiedsreden nicht erst ex eventu, auf Grund der von der Jüngergemeinde erfahrenen Erscheinungen des Auferstandenen, nachträglich Jesu in den Mund gelegt sein; denn dann würde ihnen ohne Zweifel eine andere, bestimmter zu diesen Erscheinungen passende Gestalt gegeben worden sein. Wohl aber sind sie in der christlichen Gemeinde bis in die Gegenwart ex eventu gedeutet worden, d. h. man hat ihre Erfüllung in den vorübergehenden einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen nach seinem Tode gefunden, von denen die Apostelgemeinde berichtete, während sie sich doch ihrem ursprünglichen Sinne nach auf eine dauernde geistige Vereinigung der Jünger auf Erden mit ihrem Meister im Himmel bezogen. Dass uns aber in den Abschiedsreden des vierten Evangeliums diese Aeusserungen Jesu in solchem Wortlaute bewahrt sind, welcher diesen ursprünglichen Sinn noch deutlich erkennen lässt, und dass daneben in diesen Reden ebensowenig wie in unseren anderen Quellenschriften solche Aeusserungen Jesu mitgetheilt werden, welche vorübergehende Erscheinungen unter

seinen Jüngern nach seinem Tode voraussagen, ist ein höchst bedeutsames Anzeichen für den originalen, apostolischen Werth dieser Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium. Dass in denselben die Voraussicht Jesu auf die neue, gesteigerte, auf ihn als den im Himmel lebenden Messias gerichtete Glaubenszuversicht, welche seine Jünger bald nach der ersten Periode des Schreckens über seinen Tod gewinnen würden, eine noch ausgeführtere und deutlichere Darstellung gefunden hat, als in jenem kurzen von Marcus überlieferten Worte, kann den nicht befremden, welcher annimmt, dass diese Abschiedsreden von dem vertrautesten Jünger Jesu aufgezeichnet sind, der das reifste Verständniss für seine Worte hatte und deshalb die reichste Erinnerung an sie davontrug. Im Verhältniss zu dem, was uns unsere anderen Quellen, die Matthäuslogia (§ 39) und das Marcusevangelium, von letzten Worten Jesu an seine Jünger mittheilen, erscheinen uns diese Abschiedsreden des vierten Evangeliums ja freilich sehr lang; im Verhältniss aber zu dem, was Jesus wirklich an dem letzten Abend, als er die Trennung von seinen Jüngern unmittelbar nahe vor sich sah, ihnen noch an Ermahnung und Trost mitzutheilen gesucht hat, können doch auch sie nur als ein kurzer, zusammendrängender Auszug gelten. Die allgemeine Beurtheilung der Wirkungen des Todes Jesu auf seine Jünger aber, aus welcher die tröstenden Voraussagungen und Verheissungen in diesen johanneischen Abschiedsreden hervorgegangen sind, ist, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, ganz dieselbe, welche uns auch in unseren anderen Quellen deutlich bezeugt ist.

7. Endlich findet in diesen Abschiedsreden auch der Gedanke Jesu Ausdruck, dass er dereïnst mit seinen Jüngern im himmlischen Leben vereint sein werde. Gemäss der in den johanneischen Reden gerade besonders stark hervorgehobenen Anschauung Jesu, dass das von ihm den Glaubenden vermittelte Heil das ewige Leben sei, welches zwar schon in der Gegenwart auf Erden dem Glaubenden als Besitz zu Theil werde, aber als wahrhaft ewiges Leben auch trotz des irdischen Todes Bestand behalte, ergab sich ihm mit Nothwendigkeit diese Aussicht, dass er, der jetzt durch den Tod zum himmlischen Leben aufsteige, später im Himmel mit seinen Jüngern zusammensein werde.

Er weist seine Jünger, um ihnen Trost und Vertrauen zu geben, auf die himmlischen Wohnstätten hin, die ihrer warten: „im Hause meines Vaters sind viele Wohnstätten; wenn nicht, so würde ich euch gesagt haben: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten [1]); und falls ich hingehe und euch eine Stätte bereite,

[1]) Man muss in 14, 2b an der einfachsten Fassung des Wortzusammenhanges festhalten, dass ὅτι πορεύομαι etc. von εἶπον ἂν ὑμῖν als Inhaltsangabe des Gesagten abhängig ist. Dabei braucht man aber nicht den ganzen Satz als eine Frage zu betrachten, welche auf einen nicht überlieferten Ausspruch Jesu zurückwiese. Weder auf diese fragende Fassung, noch auf die Erklärung des ὅτι πορεύομαι etc. als Begründungsatz würde man gekommen sein, wenn man nicht gemeint hätte, den Widerspruch ausschliessen zu müssen, dass Jesus zuerst in V. 2b die hypothetisch in Betracht gezogene Aussage, er gehe fort, um den Jüngern eine Stätte zu bereiten, als eine ungültige erscheinen lässt, während er dann doch in V. 3 die Voraussetzung ausspricht, dass er wirklich fortgeht und den Jüngern eine Stätte bereitet. Aber dieser scheinbare Widerspruch ist durchaus nicht grösser und härter, als in dem Falle 8, 15 f. (ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα· καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν); vgl. auch das Verhältniss von 16, 26 b zu 14, 16 (s. die Anm. vorher auf S. 562 f.). Ein Urtheil, welches von einem bestimmten Gesichtspunkte aus betrachtet richtig ist, kann bei der Betrachtung von einem anderen Gesichtspunkte wieder aufgehoben oder eingeschränkt werden müssen. Wenn Jesus zuerst ausspricht, er brauche den Jüngern nicht zu sagen, dass er hingehe, um ihnen eine Stätte zu bereiten, so beherrscht ihn der Gedanke, dass es nicht nöthig sei, erst Raum und Bereitschaft für die himmlische Heilserlangung der Jünger zu schaffen, sondern dass in dieser Beziehung die Möglichkeit ihres himmlischen Heilsgewinnes schon ohne sein weiteres Zuthun fertig vorhanden sei. Indem er dies ausspricht, tritt ihm aber der Gedanke in's Bewusstsein, dass sein Fortgang doch auch nicht ausser Beziehung steht zu der himmlischen Heilserlangung seiner Jünger. Denn er beurtheilt seinen Tod als ein wichtiges Mittel für den Heilsgewinn der Seinen und er hat die Gewissheit, dass er auch in seinem himmlischen Auferstehungsleben durch seine Fürbitte bei Gott wirksam sein wird für dieses Heil der Seinen. Sofern er aber diesem Gedanken Raum giebt, dass sein Fortgang dazu dient, die in dem fertigen Vorhandensein der vielen himmlischen Wohnstätten begründete Möglichkeit des himmlischen Heilsgewinnes zur Verwirklichung für die Jünger zu bringen, kann er nun die Aussage, er gehe fort, um den Jüngern eine Stätte zu bereiten, auch als eine richtige betrachten und sie in diesem Sinne als eine eventuell gültige Voraussetzung (ἐάν cum conjunct. aor.) einführen.

so komme ich wieder und nehme euch zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seid" (14, 2 f.). Das Wiederkommen zu den Jüngern, welches er hier meint, kann, wie der Zusammenhang zeigt, nicht das Wiederkehren zu geistiger Vereinigung mit ihnen während ihres Fortlebens auf Erden sein, sondern nur ein Wiederkehren, durch welches sie von dem irdischen Leben zur Theilnahme an seinem Leben in den himmlischen Wohnstätten erhoben werden. Es ist sehr bemerkenswerth, dass Jesus auch in dieser johanneischen Aussage seine Mitwirkung zur Hinüberführung der Jünger aus dem irdischen in das himmlische Leben durch ein Zurückkehren zu ihnen bedingt oder eingeleitet erscheinen lässt und dass er auch hier, wie in den synoptischen Aussagen, von dieser Wiederkunft so redet, als würden noch seine Jünger, die er vor sich hat, dieselbe auf Erden erleben. Seine zuversichtliche Hoffnung auf Wiedervereinigung mit seinen Jüngern im Himmel hat er auch am Schlusse des Abschiedsgebetes in den Worten ausgesprochen: „Vater, in Betreff dessen, was du mir geschenkt hast (d. h. meiner Jüngergemeinde), will ich, dass wo ich bin, auch sie bei mir seien, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt" (17, 24).

Dagegen fehlt in den Reden des vierten Evangeliums ein Ausdruck des Gedankens Jesu, dass er in der Zukunft als Wiederkehrender ein Gericht vollziehen werde, durch welches, wie die Aufnahme seiner treuen Jünger in das himmlische Heilsleben, so auch die Verwerfung seiner untreuen Jünger und seiner Feinde entschieden werde[1]). Der in den synoptischen

[1]) Denn der Hinweis auf dieses zukünftige Gericht in 5, 28 f. ist offenbar eine Einschaltung des die johanneische Redequelle bearbeitenden Evangelisten, ebenso wie die Schlussworte in 6, 39. 40. 44. 54 und das ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ am Schlusse von 12, 48 (vgl. I, S. 248 ff. 267. 279). Es ist zu beachten, wie in der Darstellung 5, 28 f. das Gericht des Messias als universell über alle Gestorbenen und dann aus den Gräbern Erweckten sich erstreckend und als nach Massgabe des Guthandelns oder Bösehandelns im Allgemeinen erfolgend gedacht ist (vgl. Apoc. 20, 12 f.). Die ursprüngliche, in den synoptischen Aussagen Jesu über sein zukünftiges Gericht hervortretende Auffassung, bei welcher

Reden hervortretende Gedanke an diese zukünftige Gerichtsentscheidung hat hier in den johanneischen seinen Ersatz offenbar in dem mehrfach ausgesprochenen Gedanken gefunden, dass sich schon in der Gegenwart durch die Verkündigung Jesu eine Gerichtsscheidung vollziehe, sofern diejenigen, welche dieser Verkündigung gläubiges Gehör schenkten, schon gegenwärtig den Besitz des ewigen Lebens erlangten, während die Anderen, welche der heilbringenden Verkündigung gegenüber Unglauben bewiesen, hierdurch schon gegenwärtig gerichtet und vom Heile ausgeschlossen würden (3, 18 f.; 5, 22. 27; 9, 39; 12, 48) [1]. Aber eben das Vorhandensein dieses Ersatzes in den Reden des vierten Evangeliums zeigt, dass wir keineswegs von einer wesentlichen Differenz der johanneischen Anschauungsweise von der synoptischen auf diesem Punkte reden dürfen. Denn der eigentliche Grundgedanke der in den synoptischen Quellen überlieferten Aeusserungen Jesu über seine Wiederkehr zum Gerichte ist doch der, dass die Stellungnahme der Menschen zu ihm und zu seiner Verkündigung wirklich entscheidend sein werde für ihre himmlische Heilserlangung und dass sich diese seine entscheidende Bedeutung für das himmlische Heilsleben oder das definitive Gerichtsverderben der Menschen deutlich in jenem Zeitpunkte herausstellen werde, wenn der Uebergang von der irdischen Entwicklung des Reiches Gottes in die himmlische Vollendung stattfinden werde. Gerade dieser Grundgedanke aber wird auch durch die johanneischen Aeusserungen über die gegenwärtige Erlangung des ewigen Lebens oder Erfahrung des Gerichts je nach der Stellungnahme zu der Verkündigung Jesu ausgedrückt. Wenn wir die bedeutsame Beleuchtung mit in Betracht ziehen, welche die synoptischen Aussagen Jesu über sein zukünftiges Gericht dadurch erhalten, dass Jesus daneben auch von dem schon gegenwärtigen Gesichertsein des himmlischen Lebens und Heilslohnes für seine Jünger durch Gott redet, so dürfen wir

allein uns auch die Entstehung dieses Gedankens in der Gesammtanschauung Jesu verständlich wird, dass nämlich sein Gericht sich auf alle die Menschen erstrecken werde, welche mit ihm als dem Messias in Beziehung getreten sind, und dass seine Entscheidung sich je nach ihrer Stellungnahme zu ihm richten werde, ist hier verloren gegangen.

[1]) Vgl. oben S. 498 f.

wohl urtheilen, dass die in den Reden des vierten Evangeliums vorliegenden Aeusserungen über den schon gegenwärtigen Gerichtsvollzug keineswegs eine fremdartige verinnerlichende Umdeutung der wirklichen Vorstellungen Jesu über seine zukünftige richtende Function, sondern vielmehr eine Erfassung und Erklärung des innerlichen Sinnes sind, welchen diese Vorstellungen für das Bewusstsein Jesu selbst hatten.

Cap. 5. Das nothwendige Verhalten der Menschen gegenüber der Person des Messias.

1. Dass Jesus im Bewusstsein seiner messianischen Bedeutung und Berufswirksamkeit von den Menschen eine bestimmte Stellungnahme zu seiner Person gefordert und diese Stellungnahme als massgebend für ihren himmlischen Heilsgewinn betrachtet hat, ist uns bei unserer bisherigen Betrachtung der messianischen Selbstbezeugung Jesu, namentlich seiner Aussagen über seine dereinstige Wiederkunft zum Gerichte, deutlich entgegengetreten. Den Sinn dieser Forderung Jesu und ihr Verhältniss zu seiner Forderung der allgemeinen Bedingungen der Theilnahme am Reiche Gottes müssen wir jetzt genauer festzustellen suchen.

Wie Jesus von der Anfangsbotschaft, dass das Reich Gottes genaht sei (Mc. 1, 15), allmählich, und zwar zuerst gegenüber seinem engsten Jüngerkreise, zu der deutlichen Kundgebung seines Bewusstseins fortschritt, dass er selbst der Messias, der Repräsentant und Vermittler des Reiches Gottes sei, so hat er auch seine anfängliche Forderung, dass man durch Sinnesänderung und durch Vertrauen auf die Heilsbotschaft die Bedingungen der Theilnahme am Reiche Gottes leiste (Mc. 1, 15), weiterhin zu der Forderung zugespitzt, dass man sich ihm, dem Messias, anschliesse und in Vertrauen an ihm festhalte. Marcus, welcher allein in seinem Berichte den Fortschritt der Verkündigung Jesu von der anfänglichen Botschaft vom Reiche Gottes

im Allgemeinen zu der späteren Kundgebung seiner Messianität scharf hervortreten lässt, bezeugt uns auch deutlich den damit in engem Zusammenhange stehenden Fortschritt dieser Forderungen Jesu in Betreff des heilsnothwendigen Verhaltens. Nach dem Marcusberichte redet Jesus von dem Zeitpunkte des Jüngerbekenntnisses an von dem nothwendigen Verhalten seiner Jünger als von einem mit Bezug auf seine Person zu bewährenden Verhalten. Er verlangt als Bedingung der Theilnahme am himmlischen Heilsleben, dass man das Kreuz auf sich nehmend ihm nachfolge (Mc. 8, 34; vgl. Lc. 14, 27), dass man um seinet- und des Evangeliums willen das irdische Leben, die irdischen Güter und Gemeinschaften aufzuopfern und den verfolgenden Hass der Menschen ausdauernd zu ertragen bereit sei (Mc. 8, 35; 10, 29; 13, 9. 13), dass man sich seiner und seiner Worte nicht schäme vor den Menschen (Mc. 8, 38; vgl. Mt. 10, 32 f.). Er spricht einem Verhalten, welches auf seinen Namen hin geschieht, den grössten Werth zu, auch wenn es äusserlich ganz gering und werthlos erscheint (Mc. 9, 37. 41; vgl. Mt. 18, 20), und sagt, dass das ihm erwiesene freundliche Verhalten den gleichen Werth habe, wie ein Verhalten gegen Gott selbst, der ihn gesandt habe (Mc. 9, 37). Er erklärt, dass wer mit ihm in feindliche Collision gerathe, einerlei ob er der Angreifende oder der Angegriffene sei, sicher unterliegen und der Vernichtung anheimfallen werde: „jeder, der auf diesen Stein fällt, wird zerschellen, auf welchen aber er fällt, den wird er zermalmen“ (Lc. 20, 18). Glückselig preist er den, der keinen Anstoss nimmt an ihm (Mt. 11, 6).

Aber wir dürfen nun doch nicht meinen, dass Jesus durch die Forderung des Anschlusses an seine Person und des Bekenntnisses zu seiner Person den sonst aufgestellten allgemeinen Bedingungen der Antheilnahme am Heile des Reiches Gottes noch eine neue Bedingung von selbständiger Bedeutung hinzugefügt habe, durch welche der Kreis dieser Bedingungen erst auf seinen rechten, zureichenden Umfang gebracht würde. Sondern für Jesus kommt seine eigene Person doch nur als Trägerin der Verkündigung vom Reiche Gottes in Betracht und das, was er als Bedingung der Heilserlangung betrachtet, ist nur die verauensvolle Aufnahme des von ihm verkündigten Heiles und

die entschlossene Leistung der von ihm geforderten Gerechtigkeit. Aber weil er das Bewusstsein hat, dass er die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes nicht etwa nur als Einer neben Anderen bringt, sondern dass er vielmehr als der Messias der alleinige vollkommene Träger und Vermittler der heilvollen Gotteserkenntniss ist (Lc. 10, 22; Mt. 11, 27), so kann er die Menschen zum Anschlusse an sich, an seine Person, heranrufen (Mt. 11, 28) und diesen Anschluss als die Bedingung ihrer Heilserlangung hinstellen. Dann bedeutet aber dieser Anschluss an seine Person inhaltlich nichts anderes als der Anschluss an die von ihm gebrachte Heilsbotschaft vom Reiche Gottes; und das Bekenntniss zu ihm, von welchem er fordert, dass es offen und ausdauernd, auch unter Verzichten und Lebensaufopferung geübt werde, bedeutet nicht ein solches Bekenntniss zu seiner messianischen Person, welches noch neben dem Bekenntniss zu seiner messianischen Lehre stände, sondern vielmehr ein solches Bekenntniss zu seiner Lehre, welches in dem Bekenntnisse zu seiner Person als dem Messias, dem Offenbarer Gottes und dem Vermittler des göttlichen Heiles, nur den zusammenfassenden Ausdruck findet.

Dass dies wirklich die Anschauungsweise Jesu war, wird uns nicht nur dadurch angedeutet, dass er mehrmals als den gehörigen Beziehungspunkt für die Treue und das Bekenntniss seiner Jünger sich und das Evangelium oder sich und seine Worte bezeichnet, so durch die hinzugefügte sachliche Beziehung auf sein Evangelium die zuerst bezeichnete persönliche Beziehung auf sich erläuternd (Mc. 8, 35. 38; 10, 29), sondern wird uns auch durch eine Reihe anderer Aussagen Jesu bezeugt, in denen er das Verhältniss und Verhalten anderer Menschen zu seiner Person je nach ihrer Stellungnahme zu seiner Verkündigung beurtheilt. Erstlich hat er nachdrücklich hervorgehoben, dass auch die nächste und engste äusserliche Beziehung zu seiner Person blos als solche nicht den Werth habe, auf den es ankomme, sondern dass nur das Aufnehmen und Befolgen seiner Worte die wahrhafte Gemeinschaft mit ihm begründe. Er hat, als seine Mutter und Geschwister ihn von seiner aufregenden und aufreibenden Berufswirksamkeit wegholen wollten, weil sie urtheilten, er sei ekstatisch geworden (Mc. 3, 21), abweisend gefragt: „wer ist meine Mutter und meine

Brüder?“ und dann im Hinblick auf die um ihn sitzenden Hörer seiner Lehre hinzugefügt: „siehe, das sind meine Mutter und meine Brüder; wer da thut den Willen Gottes, der ist Bruder und Schwester und Mutter von mir“ (V. 33—35). Er hat den Ausruf der Frau aus der Volksmenge: „glückselig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen“, in das Urtheil umgewandt: „ja glückselig, die das Wort Gottes hören und bewahren“ (Lc. 11, 27 f.). Er hat ausgesprochen, dass nicht alle, welche „Herr, Herr“ zu ihm sagen, sondern nur diejenigen, welche thun, was er sagt, in's Reich Gottes kommen werden (Mt. 7, 21; Lc. 6, 46)[1]) und dass solche, welche sich am Gerichtstage auf nächste Verkehrsgemeinschaft mit ihm berufen, von ihm nicht als seine Bekannten anerkannt werden, wenn sie Thäter der Ungerechtigkeit sind (Lc. 13, 26 f.). Er hat zwar die gegenüber seiner Person sich äussernde Huldigung und Liebe seitens der Sünderin in des Pharisäers Hause gern angenommen (Lc. 7, 36 ff.), weil er in dieser Liebeserweisung den natürlichen Ausdruck der Dankbarkeit für das Gnadenheil sah, welches dieser Sünderin durch ihn zu Theil geworden war (V. 41 ff.). Er hat auch die Jüngerin in Bethanien, welche kurz vor seinem Tode das Alabastergefäss mit kostbarer Nardensalbe über sein Haupt goss, gegen den Vorwurf unberechtigter Verschwendung in Schutz genommen, weil unter den besonderen Umständen dieses Zeitpunktes der aus Vorahnung seines Scheidens entsprungene Wunsch, seiner Person auch mit dem kostbarsten Besitze noch etwas Gutes zu erweisen, als natürlicher Ausdruck warmer und treuer Liebesgesinnung den Vorzug verdiente vor einer kalt berechnenden Sparsamkeit zu Gunsten der stets vorhandenen Armen (Mc. 14, 3—9). Aber er hat früher in demselben Bethanien das geschäftige sich Abmühen der Martha, um seiner Person in äusserer Beziehung Dienste zu leisten, an Werth zurückgestellt hinter dem ruhigen Hören der Maria auf seine belehrende Verkündigung (Lc. 10, 38 ff.). Denn des Vielen, was Martha zurüstete, bedurfte es nicht; das Eine, dessen es wahrhaft für den Menschen bedarf, hatte Maria sich zum Antheil erkoren. Man missdeutet die Beurtheilung Jesu bei diesem Vor-

[1]) Vgl. Log. § 21. I, S. 69.

gange in Bethanien, wenn man den Unterschied zwischen dem Verhalten der Martha und Maria so charakterisirt, dass jene als Vertreterin werkthätiger Liebe, diese als Vertreterin einer alles eigene Thun vergessenden gläubigen Hingabe an das gepredigte Evangelium erscheint. Denn man darf das Hören der Maria durchaus nicht in einem Gegensatze zu dem der Lehre entsprechenden praktischen Verhalten denken, ebensowenig wie man die Lehre Jesu, auf welche Maria hört, als eine solche Predigt des Evangeliums denken darf, welche nicht unmittelbar eine Predigt von der zu übenden vollendeten Gerechtigkeit des Reiches Gottes eingeschlossen hätte. Jesus würde einem Hören auf seine Worte, welches nicht zur rechten Zeit auch zum gehörigen praktischen Verhalten geführt hätte, durchaus keinen Werth zugesprochen haben (vgl. Mt. 7, 21. 24 ff.; Lc. 6, 47 ff.) [1]. Vielmehr ist der Unterschied zwischen dem Verhalten der Martha und Maria so zu bestimmen, dass jene sich um die Person Jesu in äusserer Thätigkeit für sein äusseres Wohl bemüht, diese aber sich der Verkündigung Jesu widmet in innerlichem Verständniss für den wahren Zweck seines Lebens und Wirkens und in dem Wunsche, diesen Zweck auch an sich zur rechten Geltung kommen zu lassen. Diese innerliche Hingabe an seine Verkündigung schätzt Jesus höher als jene gutherzige äussere Bethätigung zu Gunsten seiner Person.

Gemäss dieser principiellen Anschauung, dass das, was den eigentlichen Werth und die entscheidende Wichtigkeit habe, die innere Stellung zu seiner Verkündigung sei, konnte Jesus das Urtheil fällen, dass sofern seine Jünger die Gehülfen und Fortsetzer seiner Lehrwirksamkeit waren, das Hören auf sie ein Hören auf ihn selbst sei (Lc. 10, 16) und das freundliche oder feindselige Verfahren gegen sie ein freundliches oder feindseliges Verfahren gegen ihn selbst (Mt. 25, 40. 45). Denn denselben Werth, wie ein direct gegenüber seiner Person geübtes Verhalten, musste dann ein gegenüber den Personen seiner Jünger geübtes Verhalten haben, sofern es um der Lehre willen geschah, welche sie ebenso verkündigten wie er. Gemäss derselben Anschauungsweise hat Jesus weitherzig über den Mann

[1]) Vgl. Log. § 21. I, S. 69 f.

geurtheilt, von welchem die Jünger berichteten, er habe im Namen Jesu Dämonen ausgetrieben, aber sie hätten es ihm verwehrt, weil er nicht mit ihnen Jesu nachgefolgt sei: „wehret ihm nicht; denn Niemand, der eine Machtwirkung übt auf meinen Namen, wird bald schlecht gegen mich reden können; denn wer nicht wider uns ist, ist für uns“ (Mc. 9, 37—40). Die unter Berufung auf Jesum vollzogene erfolgreiche Wirksamkeit jenes Mannes galt Jesu als Anzeichen einer solchen freundlichen Stellungnahme zu ihm, welche innerlich entschieden war und nicht mehr schnell mit feindseligem Entgegenwirken abwechseln konnte. Bei einem früheren Anlasse hatte Jesus mit Bezug auf die Pharisäer, welche zwar nicht thätlich gegen ihn vorgegangen waren, wohl aber mit gehässigen Worten seine Wirksamkeit herabgesetzt hatten, den Satz ausgesprochen: „wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut“ (Mt. 12, 30); denn er hatte hier hervorheben wollen, dass nicht nur die feindselige That, sondern auch das feindselige Wort und auch schon die blosse Enthaltung von freundlicher Zustimmung und Mitwirkung die Bedeutung der Feindschaft habe, sofern eben diese Enthaltung schon eine Aeusserung der feindseligen Gesinnung sei, auf welche es ankommt (vgl. V. 33—37). Jetzt konnte er das entgegengesetzt lautende Urtheil: „wer nicht wider uns ist, ist für uns“ insofern aussprechen, als auch da, wo die Partheinahme zu Gunsten seiner Sache sich noch nicht in äusserem Anschlusse an ihn und seinen Jüngerkreis kundthat, sie doch innerlich schon vorhanden war und sich in der Bezugnahme des Wirkens auf seinen Namen bewährte. Das Princip, nach welchem Jesus urtheilte, war hier und dort dasselbe: die Stellung der inneren Gesinnung zu seiner Verkündigung und nicht das äussere Verhalten gegenüber seiner Person betrachtete er als massgebend dafür, ob man zu ihm gehöre oder nicht.

So hat er endlich auch mit Milde über diejenigen geurtheilt, welche sich gegen seine Person vergingen, wenn das Motiv des feindseligen Verhaltens nicht in dem bewussten Gegensatze gegen seine offenbarende Verkündigung lag. Als ihm in einer samaritanischen Ortschaft Aufnahme und Ruhestätte verweigert wurde, weil er in der Richtung nach Jerusalem zog, ist er dem Elias-

eifer der Zebedaiden, welche diese dem Meister zugefügte Unbill mit Feuer vom Himmel zu strafen wünschten, mit drohendem Vorwurfe entgegengetreten (Lc. 9, 52—56). Und er hat, in treffender Unterscheidung zwischen seiner Person und der Sache, deren Träger und Offenbarer seine Person war, ausgesprochen, dass das gegen den Menschensohn gerichtete Wort Vergeb ıng finden werde, die gegen den heiligen Geist gerichtete Lästerung aber nicht (Lc. 12, 10). Unter der Lästerung gegen den heiligen Geist versteht er die Aeusserung feindseliger Gesinnung gegen die göttliche Kraft, auf Grund deren er seine heilverkündende und -verbreitende Wirksamkeit übte; wer sich dieser göttlichen Offenbarungskraft feindselig gegenüberstellt, schliesst sich definitiv vom göttlichen Gnadenheile aus. Eine solche Feindseligkeit gegen seine Person dagegen, welche nicht aus dem bewussten Widerstreben gegen diese göttliche Offenbarungskraft in ihm hervorgeht, ist zwar ein schuldvolles Unrecht, aber doch nicht ein zum ewigen Unheil führender Frevel. Denn wenn seine Person auch der Messias ist, so ist der Messias, trotzdem er der Vermittler der göttlichen Heilsoffenbarung ist, doch eben eines Menschen Sohn und die Versündigung gegen diese menschliche Person als solche steht an Schuldwerth nicht gleich der Versündigung gegen die göttliche Offenbarungskraft, deren Träger er ist.

Die Art, wie Jesus das gegenüber seiner Person zu übende und geübte Verhalten der anderen Menschen beurtheilt hat, zeugt von der tief ethischen Innerlichkeit seiner Anschauungsweise, gemäss welcher er nicht seiner äusseren Person als solcher, sondern nur dem göttlichen Geiste, aus dem er redete und wirkte, Bedeutung beilegte, und gemäss welcher er bei den anderen Menschen nicht auf die in die äussere Erscheinung fallende, sondern auf die in der inneren Gesinnung beruhende Stellung zu ihm allen Werth legte. Und sie zeugt zugleich davon, wei er bei höchstentwickeltem messianischem Selbstbewusstsein sich doch wegen seiner echten Frömmigkeit freigehalten hat von jeder persönlichen Eitelkeit. So gewiss er auch dessen war, dass er allein der Vermittler der rechten Erkenntniss des himmlischen Vaters und der Bringer des wahrhaften Heiles für die Menschen war, und so zuversichtlich er deshalb den entschlossenen und bis zum Tode ausdauernden Anschluss der anderen Menschen

an seine Person als Bedingung ihrer Heilserlangung forderte, so wenig wollte er doch etwas blos durch sich selbst als Mensch sein und so wenig erstrebte er eine andere Anerkennung seitens der Menschen, als welche der heilvollen Verkündigung galt, zu welcher er sich von Gott berufen wusste.

2. Wenn Jesus in seinem messianischen Bewusstsein den Anschluss der Menschen an seine Person, sofern dieselbe Trägerin der offenbarenden und heilbringenden Verkündigung war, forderte, und wenn er nun, wie wir früher gesehen haben, seine in Berufsgehorsam vollzogene Hingabe in den Tod als ein specifisches Glied seines Verkündigungswirkens betrachtete und deshalb seinem Tode auch eine specifische Heilsbedeutung für seine Jüngergemeinde zuschrieb, so ist es erklärlich, dass er angesichts seines Todes die allgemeine Forderung der Zugehörigkeit und des Bekenntnisses zu ihm und seinem Evangelium noch zu der specielleren Forderung umgestaltete, dass seine Jünger zu ihm als dem Sterbenden in eine Beziehung träten und die heilvolle Bedeutung seines Todes anerkennten und für sich verwertheten. In der Berücksichtigung dieses Gedankenzusammenhanges haben wir jedenfalls eine allgemeine Grundlage zum Verständnisse der Thatsache gewonnen, dass Jesus bei der letzten Mahlzeit seine Jünger zu einer Handlung aufgefordert hat, durch welche sie damals und, nach der Ueberlieferung der Worte bei Paulus 1 Cor. 11, 24 f., auch bei zukünftiger Wiederholung die engste Gemeinschaft ihrer selbst mit seiner sich in den Tod gebenden Person bezeugen sollten.

Die besondere rituelle Form aber, welche Jesus der auf diesen Zweck bezogenen Handlung gegeben hat, war bedingt durch die besondere Form, in welcher er bei diesem letzten Mahle die heilvolle Bedeutung seines Todes für seine Jünger auffasste und deutlich zu machen suchte. Er beurtheilte seinen Tod als ein Opfer, und zwar in Analogie zu dem nach Ex. 24 von Mose dargebrachten Bundesopfer als das Opfer des neuen Bundes, als eine Gott wohlgefällige Gabe, durch welche das im Begriffe des Reiches Gottes bezeichnete neue heilvolle Verhältniss zwischen Gott und den Menschen besiegelt würde[1]. Nun

[1]) Vgl. oben S. 518 ff.

war es für das jüdische Bewusstsein durchaus nichts Ungewöhnliches, wenn mit einer Opferdarbringung an Gott ein Ritus verknüpft wurde, welcher die deutliche Bezeugung der Gemeinschaft der Opfernden mit dem Opfer zum Zweck hatte. Mose hatte bei jenem alttestamentlichen Bundesopfer nur die eine Hälfte des Blutes der Thiere an den Altar gesprengt und hiermit die eigentliche Opferdarbringung an Gott vollzogen; die andere Hälfte des Blutes aber hatte er über das versammelte Volk gesprengt mit den Worten: „siehe das Blut des Bundes, welchen Jahveh mit euch geschlossen hat über allen diesen Worten" (Ex. 24, 8). Diese Besprengung sollte nicht etwa zu einer Sühnung oder Reinigung für Sünden dienen, da bei diesem ganzen „Brandopfer und Dankopfer" (V. 5) von einer Zweckbeziehung auf Sündentilgung durchaus keine Rede ist; sondern die Besprengung sollte die versammelte Gemeinde in eine deutliche Beziehung zu dem Opfer bringen, so dass es erkennbar würde, diese Gemeinde sei es, für welche das Opfer dargebracht werde, welche durch diese Opferdarbringung ihre Zustimmung zu der Bundschliessung principiell bekunden wolle und welche nun auch die heilvollen Wirkungen des durch das Opfer besiegelten Bundes seitens Gottes erwarte. In demselben Sinne aber fanden sonst bei den Israeliten im Anschlusse an Dankopfer die Opfermahlzeiten statt, welche, wenn sie auch im gewohnheitsmässigen Gebrauche gewiss sehr vielfach ihrer eigentlichen religiösen Bedeutung entkleidet waren, doch ursprünglich die Gemeinschaft des Darbringers des Opfers mit dem Opfer selbst nachdrücklich bezeugen sollten (vgl. 1 Cor. 10, 18). Indem nun Jesus auf jene Handlung des Mose, durch welche derselbe bei dem Bundesopfer die Bundesgemeinde mit dem Opferblute in Gemeinschaft brachte, Bezug nahm, indem er aber den den Umständen nach minder passenden und minder bedeutsamen Ritus der Besprengung mit dem wesentlich gleichbedeutenden Ritus der Opfermahlzeit vertauschte und indem er zugleich beeinflusst wurde durch den Gedanken an das Passahmahl, welches für die Israeliten ein Mahl dankbarer Erinnerung an die anfängliche Erlösung des Volkes durch Gott war, stiftete er *eine zu seinem Opfertode gehörige Opfermahlzeit* (Mc. 14, 22—24;

1 Cor. 11, 23—25)[1]. Die Jünger sollten seinen geopferten Leib,

[1]) Man darf sich nicht damit begnügen, eine einzige alttestamentliche Analogie als massgebend für die von Jesus geordnete Handlung hinzustellen, sondern muss die anknüpfende Beziehung dieser Handlung an die verschiedenen oben angegebenen alttestamentlichen Vorbilder anerkennen. Es ist auch nicht die Art grosser Geister, sich bei ihren Handlungen und Anordnungen auf die einfache Nachahmung von etwas Gewesenem oder Bestehendem zu beschränken; sondern auch wo sie an Bestehendes anknüpfen und es zum Muster nehmen, wissen sie doch mit Freiheit und Genialität das Wesentliche der Sache von der unwesentlichen Form zu unterscheiden und mit den aufgenommenen einzelnen Elementen solche neue zu verbinden, dass ein den veränderten Umständen praktisch entsprechendes Ganzes geschaffen wird. Dass Jesus bei der Stiftung des Abendmahles in erster Linie an das Bundesopfer des Mose und den dabei vorgenommenen Act der Besprengung der Gemeinde mit dem Blute des Bundesopfers gedacht hat, ist wegen der Bezugnahme seiner Worte auf die Worte des Mose bei jenem Acte evident. Dass er nun aber doch nicht den Ritus der Besprengung annahm, sondern statt dessen den Ritus der Opfermahlzeit, ist als eine Bewährung seines genialen praktischen Blickes zu beurtheilen, vermöge dessen er nicht nur die wesentlich gleiche Bedeutung des einen und des anderen Ritus und deshalb die Möglichkeit der Einsetzung des einen für den anderen durchschaute, sondern auch sah, wie viel bedeutungsvoller als die Besprengung das gemeinsame Mahl sei, welches sowohl die gewollte Gemeinschaft der Geniessenden mit dem Opfer als auch den Zusammenschluss der Geniessenden unter einander viel stärker hervortreten liess, und welches zugleich die Handlung in eine bedeutsame Analogie zu dem jüdischen Passahmahle brachte. Denn auch diese letztere Analogie ist für ihn offenbar mitbestimmend gewesen neben der Analogie der Opfermahlzeiten. Bei den Opfermahlen wurde doch nur von dem Fleische des Opferthieres gegessen, nicht auch von seinem Blute getrunken. Die Darbietung gerade des Blutes an die Jünger aber war für Jesus schon wegen der Bezugnahme auf Ex. 24, 8 von Wichtigkeit. Aber nicht nur wurde nun durch die Darreichung des Kelches neben dem Geniessen des Fleisches die Handlung dem Passahmahle äusserlich ähnlich, sondern namentlich wurde auch eine grosse sachliche Aehnlichkeit mit dem Passahmahle dadurch begründet, dass Jesus verordnete, diese Mahlzeit solle von seinen Jüngern auch in Zukunft zu seinem Gedächtniss gehalten werden, ebenso wie das Passah zum Gedächtniss an die Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft gefeiert wurde. Doch ist es auch nicht zulässig, die Stiftung Jesu blos aus der Analogie mit dem Passahmahl zu erklären. Denn das Passahmahl war, wenigstens für das Bewusstsein der Juden zur Zeit Jesu,

sein zum Bundesopfer vergossenes Blut geniessen, um durch diesen Genuss sich zu seinem Opfertode zu bekennen, sich als die Gemeinde darzustellen, für welche durch dieses Bundesopfer der neue Bund besiegelt werde und welche die segensreichen Wirkungen dieses Opfers für sich in Anspruch nehme; und sie sollten auch in Zukunft dieses Opfermahl in Erinnerung an ihn wiederholen, um sich dadurch immer auf's Neue mit ihm als dem Geopferten in Gemeinschaft zu setzen und die heilvolle Bedeutung seines Opfertodes für sich anzuerkennen. In diesem Sinne hat auch der älteste apostolische Zeuge für die christliche Feier des Herrnmahles, Paulus, die Handlung aufgefasst: er stellt sie in Analogie zu jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten, welche nicht bedeutungslose profane Mahlzeiten seien, sondern durch welche man seine Betheiligung an dem Opfer selbst, seine Zugehörigkeit zu der opfernden Gemeinde und seine Gemeinschaft mit der Gottheit, welcher das Opfer dargebracht werde, bekunde (1 Cor. 10, 16—22), und er bezeichnet sie als eine Verkündigung des Todes des Herrn, welche dann eine strafwürdige Versündigung gegen den Leib und das Blut des Herrn sei, wenn sie nicht mit wahrhafter Würdigung der Bedeutung seines Opfertodes vollzogen werde (1 Cor. 11, 26 ff.) [1].

nicht ein Opfermahl, sondern ein religiöses Gedächtnissmahl, während die Bedeutung des christlichen Abendmahles als einer zu dem Opfertode Jesu gehörigen Opfermahlzeit durch Paulus (1 Cor. 10, 18 ff.) auf das Bestimmteste beglaubigt wird. Und es darf auch die directe Beziehung Jesu auf Ex. 24 nicht ausser Acht gelassen werden.

[1]) Ich kann der Erklärung Weizsäcker's, Apostolisches Zeitalter S. 598 f., nicht beipflichten, dass nach der Deutung des Paulus und demgemäss auch wohl nach dem ursprünglichen Sinne Jesu nur der zweite Theil der Handlung eine Beziehung auf den Tod Jesu habe, während in dem ersten Theile das Brot ohne Bezugnahme auf den Tod einfach Sinnbild der Gegenwart Jesu sei, entweder seiner persönlichen Gegenwart im Sinne von Mt. 18, 20; Joh. 14, 18 f. 23, oder, bei Paulus, im Sinne der den Leib Christi bildenden Gemeindeeinheit. Freilich ist in den Worten: „dies ist mein Leib" (Mc. 14, 22) oder: „dies ist mein Leib für euch" (1 Cor. 11, 24) die Bezugnahme auf den Tod nicht unmittelbar ausgesprochen; und andrerseits ist es auch deutlich, dass Paulus dem Geniessen des Brotes im Abendmahl eine specielle Beziehung auf die Zugehörigkeit der Geniessenden zu dem einen Leibe Christi ge-

In der Erkenntniss aber, dass Jesus das für seine Jüngergemeinde gestiftete Mahl als eine zu seinem Opfertode gehörende Opfermahlzeit dachte, liegt nun auch der Schlüssel zum Verständnisse dafür, dass er das vorhandene Brot und den vorhandenen Wein einfach als seinen Leib und sein Blut bezeichnen konnte [1]). Denn aus dieser Erkenntniss ergiebt sich zuerst die Nothwendigkeit, streng daran festzuhalten, dass der Leib und das Blut Jesu, welche hier in Betracht kommen, sein irdischer, an's Kreuz gehefteter Leib und sein irdisches, am Kreuze ver-

geben hat, welchen die Gemeinde bildet (1 Cor. 10, 17). Allein die in dem zweiten Theile der Handlung deutlich ausgesprochene Bezugnahme auf den Tod Jesu scheint mir nur dann eine genügende geschichtliche Erklärung zu finden, wenn die ganze Handlung die Bedeutung einer Opfermahlzeit hat; nur in Anknüpfung an diesen bekannten Ritus der Opfermahlzeiten konnte Jesus dazu kommen, bei dem Hinweise auf die Opferbedeutung seines Todes eine rituelle Mahlzeit für seine Jünger zu veranstalten und konnte dieser Ritus auch den Jüngern gleich in seiner Bedeutung verständlich sein; zu dieser Opfermahlzeit aber gehörte das Essen von dem Opferfleische als wesentliches Moment. Wenn Paulus dem Geniessen des Brotes die Beziehung auf den Leib Christi, welchen die Gemeinde bildet, giebt, so liegt doch auch bei ihm dieser Beziehung die Voraussetzung zu Grunde, dass die ganze Handlung des Herrnmahles zunächst und direct die Opfermahlzeit ist, durch welche man sich in Gemeinschaft mit dem g e o p f e r t e n Leibe und Blute Christi setzt (1 Cor. 10, 18); aus dieser Voraussetzung zieht er die Folgerung, das Herrnmahl habe als Opfermahlzeit die Bedeutung, dass die Geniessenden dadurch Theilnehmer an der Gemeinde Christi, für welche das Opfer dargebracht sei, und Theilnehmer an dem Opfer selbst, welches für die Gemeinde dargebracht sei, würden (V. 17 f.). Diese Doppelbedeutung, welche dem Herrnmahl als Opfermahlzeit eignet, hat Paulus schon in V. 16 bezeichnet, nur in der hebraisirenden rhetorischen Ausdrucksweise, dass er die eine Seite der Bedeutung an die eine Seite der Handlung, die andere Seite der Bedeutung an die andere Seite der Handlung angeknüpft hat (vgl. den zertheilenden Ausdruck Röm. 4, 25; 10, 9 f.).

[1]) Die Bemerkung, dass Jesus aramäisch redend die Copula in den Abendmahlsworten nicht ausgesprochen haben wird, ist sehr richtig, trägt aber zur Erklärung des in dieser Copula liegenden Problemes nichts bei. Denn das, was im Hebräischen und Aramäischen unausgedrückt bleiben kann, ist doch eben nur unsere Copula, und so bleibt für uns die Frage offen, wie diese, wenn nicht ausgesprochene, so doch zu ergänzende Copula zu verstehen ist.

gossenes Blut ist. Wenn man, in offenbarem Widerspruche zu dem Wortlaute Jesu, welcher das vergossene Blut bezeichnet, an Stelle des wirklich in den Tod gegebenen irdischen Leibes und Blutes Jesu seine verklärte himmlische Leiblichkeit oder noch allgemeiner das himmlische Geistesleben des Auferstandenen einsetzt, mit welchem sich seine Jünger durch den Genuss vereinigen sollten, so giebt man die ganze Vorstellung, dass es sich um die zu dem Opfertode Jesu gehörige Opfermahlzeit handelt, preis. Es ergiebt sich aber aus jener Erkenntniss ferner, dass das Geniessen des Leibes und Blutes Jesu nicht als Selbstzweck gedacht ist, sondern als Mittel zum Zweck. Denn jede Opfermahlzeit ist als solche eine symbolische Handlung, bei welcher das Geniessen nicht um seiner selbst willen geschieht, sondern ein Mittel ist zur Bezeugung der Gemeinschaft, in welcher der Geniessende mit dem dargebrachten Opfer steht. Hieraus aber folgt dann unmittelbar, inwiefern Jesus bei dieser Handlung an die Stelle seines in den Opfertod gegebenen Leibes und Blutes Brot und Wein darreichen und dabei doch erklären konnte, dies sei sein Leib und sein vergossenes Blut. Weil den wesentlichen Zweck der Handlung, auf welchen es nach dem Bewusstsein Jesu ankam, die Gemeinschaft bildete, in welche sich seine Jünger mit seinem Opfertode setzen sollten, nämlich ihre innere Anerkennung des Werthes und der Heilsbedeutung seines Todes, und zwar seines Todes nicht als eines blos physischen Processes, sondern als einer vollendeten Gehorsamsleistung gegen Gott, und weil das Geniessen von dem geopferten Leibe und Blute nur den Sinn einer symbolischen Bezeugung dieser ihrer Gemeinschaft mit seinem Opfertode haben sollte, so konnte er, da bei der besonderen Art und den besonderen Umständen seines Opfertodes ein Geniessen von dem wirklichen Opferfleische selbstverständlich ausgeschlossen war, stellvertretend andere Speisen einsetzen, sofern er denselben durch sein deutendes Wort für das Bewusstsein aller Betheiligten dieselbe Bedeutung beilegte, welche sein Leib und sein Blut bei der Opfermahlzeit hätten. Solange man von der Vorstellung ausgeht, dass es sich bei dem von Jesus bezeichneten Geniessen seines Leibes und Blutes um eine solche Gemeinschaft mit seinem himmlischen Wesen handele, welche unmittelbar durch

sich selbst ein heilvoller Besitz für seine Jünger sei, bedeutet es natürlich für den Werth des Mahles einen fundamentalen Unterschied, ob das Brot und der Wein die geheimnissvollen, wunderbaren Träger oder nur die veranschaulichenden Symbole dieser höheren Natur Christi sind, an der seine Jünger zu ihrem Heile Antheil nehmen sollen. Wenn man aber erkennt, dass die von Jesus veranstaltete Mahlzeit auch in dem Falle, dass bei ihr in wunderbarer Weise von dem wirklich am Kreuze geopferten Leibe und Blute Jesu genossen würde, doch nur eine symbolische Handlung wäre, bei welcher durch das äussere Geniessen von dem geopferten Leibe und Blute eine innerliche Anerkennung und Werthschätzung des Opfertodes Jesu ausgedrückt würde, so wird man urtheilen, dass Sinn, Werth und Wirkung dieser symbolischen Handlung in keiner Beziehung eine Veränderung erleiden, wenn an Stelle der zum Zwecke dieser symbolischen Handlung eigentlich zu verwendenden Dinge solche andere Dinge verwendet werden, welchen gemäss der begleitenden Deutung oder vorangegangenen Verabredung dieselbe Bedeutung und Beziehung für das Ganze der symbolischen Handlung gegeben wird.

Wenn Jesus aus diesem Grunde kein Bedenken trug, den vorhandenen einfachen Speisen die Bedeutung seines in den Opfertod gegebenen Leibes und Blutes zu geben, so dass gemäss dieser von ihm ausgesprochenen Deutung die ganze Handlung den Sinn und Werth einer wirklichen Opfermahlzeit in Beziehung auf seinen bevorstehenden Opfertod gewann, so müssen wir in diesem Urtheil und Verfahren Jesu freilich ein merkwürdiges Zeugniss seiner grossartig freien und geistigen, immer auf den inneren Sinn gerichteten, die äussere Erscheinung nicht als massgebend in Betracht ziehenden Anschauungsweise anerkennen. Aber wir dürfen doch auch nicht sagen, dass Jesus in seiner idealistischen Beurtheilung des Werthes und der Bedeutung der äusseren Dinge und Handlungen je nach den Gedanken, auf welchen sie beruhen oder mit welchen sie verknüpft werden, hier bei der Stiftung des Abendmahles viel weiter gegangen sei als sonst. Wir haben die Analogieen für seine hier ausgedrückte Beurtheilung nur nicht in seinen Gleichnissen zu suchen, wo zuweilen in Kürze des Ausdrucks die mit einander verglichenen

Gegenstände scheinbar als identisch mit einander bezeichnet werden (z. B. Mc. 4, 15 ff.); denn da hat die Gleichstellung doch einen etwas anderen Sinn wie in unserem Falle. Sondern die nächsten Analogieen liegen in den oben besprochenen Urtheilen Jesu, welche sich auf die Stellung und das Verhalten der Menschen gegenüber seiner Person beziehen, da hier dieselbe allgemeine Anschauungsweise, welche in unserem Falle vorliegt, auch eine ähnliche Ausdrucksweise bedingt hat. Wenn Jesus ausspricht, die um ihn sitzenden Hörer seiner Lehre seien seine Mutter und seine Brüder, weil jeder, der den Willen Gottes thue, Bruder und Schwester und Mutter von ihm sei (Mc. 3, 34 f.), oder wer ein Kind auf seinen Namen aufnehme, der nehme ihn auf (Mc. 9, 37), oder wer auf seine Jünger höre, der höre auf ihn (Lc. 10, 16), oder was man einem geringsten seiner Brüder gethan habe, das habe man ihm gethan (Mt. 25, 40. 45), so kommt Niemand auf den Gedanken, dass die Wahrheit dieser Urtheile Jesu eine wunderbare Verwandlung oder Einwohnung bei den betreffenden Personen voraussetze. Denn es ist selbstverständlich, dass diese Aussagen sich nicht auf das eigentliche Sein der Personen beziehen und nicht die Wesensidentität dieser Personen mit den natürlichen Verwandten Jesu, beziehungsweise mit ihm selbst, behaupten sollen, sondern dass sie solche Werthaussagen sind, durch welche ein Verhältniss zu ihm, das nach äusserer Betrachtungsweise keine Verwandtschaft mit ihm begründet, doch seinem inneren Werthe nach als das nächste Zugehörigkeitsverhältniss zu ihm bezeichnet wird, und durch welche ein Verhalten, das äusserlich betrachtet sich nicht auf seine Person bezieht, doch dem inneren Werthe nach gleichgestellt wird einem unmittelbar seiner Person erwiesenen Verhalten. Diese Werthurtheile haben deshalb ihre Richtigkeit, weil Jesus bei allem Verhältnisse und Verhalten anderer Menschen zu seiner Person das Werthgebende nicht in der äusseren Beziehung auf seine äussere Person als solche, sondern in der Beziehung der inneren Gesinnung auf die göttliche Verkündigung, deren Träger er ist, findet. Diese Werthurtheile erscheinen aber in der Form von Aussagen über die einfache Identität des Seins[1]).

[1]) Beispiele der gleichen Ausdrucksweise sind die Aussage über das

Ebenso verhält es sich nun mit unseren Abendmahlsworten. Jesus bezeichnet dem Wortlaute nach die zu geniessen-

Scherflein der Wittwe: „diese arme Wittwe hat mehr hineingeworfen, als alle, welche in den Schatzkasten hineinwerfen (Mc. 12, 43), wo nicht das Mehrsein an wirklichem Bestand, sondern das Grössersein an wahrem Werth bezeichnet werden soll, und das Wort Jesu am Kreuze zu seiner Mutter und zu seinem geliebten Jünger: „Weib, siehe (d. h. hier ist) dein Sohn“ und „siehe, deine Mutter“ (Joh. 19, 26 f.). Ich möchte auch darauf hinweisen, dass der griechischen Sprache ein Wort fehlt, welches genau unserem Begriffe „Werth“ entspricht, wo dieser Begriff nicht nur den Geld- oder Kaufwerth bezeichnet, sondern allgemeiner die Bedeutung, welche eine Person oder Sache oder Handlung als ein Gut, oder als Mittel zur Gewinnung eines Gutes, oder als Ursache bedeutsamer Wirkungen hat. Das Fehlen eines Wortes für diesen Begriff tritt uns im Neuen Testament vielfach entgegen, da mannigfache Umschreibungen zum Ersatze des Begriffes dienen müssen. Es kann zur Umschreibung der Begriff des Preises gebraucht sein (Col. 2, 23), oder der des Nutzens (Mc. 8, 36; Joh. 6, 63; 1 Cor. 13, 3), oder der der Kraft (Gal. 5, 6). Es kann aber auch einfach der Begriff des Seins eintreten, wo doch kein Urtheil über die wirkliche Existenz, sondern ein Urtheil über den Werth gemeint ist. Wenn Paulus Gal. 6, 15 und 1 Cor. 7, 19 sagt: „weder Beschneidung noch Vorhaut ist etwas“, so meint er dasselbe, was er Gal. 5, 6 ausdrückt: „weder Beschneidung noch Vorhaut vermag etwas“, nämlich: „weder Beschneidung noch Vorhaut hat einen Werth“ (vgl. die Abwechslung des Ausdrucks 1 Cor. 13, 2: *οὐδέν εἰμι* und V. 3: *οὐδὲν ὠφελοῦμαι*). Ebenso kann dann aber auch der Gedanke, die eine Sache habe denselben Werth wie eine andere Sache, in der Form auftreten, die eine Sache sei zur anderen Sache geworden; vgl. Röm. 2, 25 f., wo Paulus drei verschiedene Umschreibungen für unseren Begriff des Werthes anwendet: „Beschneidung nützt (d. h. hat Werth), wenn du das Gesetz thust; wenn du aber Uebertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden (d. h. hat den gleichen Werth, bezw. Unwerth, wie die Vorhaut erlangt); wenn nun die Vorhaut die Gerechtigkeitsforderungen des Gesetzes beobachtet, wird dann nicht seine Vorhaut zur Beschneidung angerechnet werden (d. h. wird ihr nicht derselbe Werth zuerkannt werden)?“ In die Kategorie dieser letzteren Umschreibungen des Werthbegriffes gehören auch die oben angeführten Urtheile Jesu hinein. In den Abendmahlsworten können wir an Stelle des Begriffes „Werth“ deshalb den der „Bedeutung“ einsetzen, weil es sich um den Werth von den zu einer symbolischen Handlung gebrauchten Gegenständen handelt und bei Worten oder symbolischen Handlungen oder Gegenständen der die Wirksamkeit begründende Werth von uns in speciellem Sinne als ihre Bedeutung bezeichnet wird.

den Speisen, welche äusserlich betrachtet blos Brot und Wein sind, als identisch mit seinem zum Opfer dargebrachten Leibe und Blute. Er will damit den Gedanken ausdrücken, dass der Genuss von diesem Brot und Wein den gleichen Werth und die gleiche Bedeutung hat wie der Genuss von seinem geopferten Leibe und Blute in einer auf seinen Opfertod bezogenen Opfermahlzeit. Der letzte Grund für dieses Gleichsetzungsurtheil aber liegt darin, dass er weiss, nicht das äussere Geniessen von seinem äusseren Leibe und Blute, sondern die in dem äusseren Geniessen sich symbolisch ausdrückende innerliche Anerkennung der religiösen Gehorsamsleistung seiner Todeshingabe sei das eigentlich Wichtige und Werthvolle. Denn so musste es ihm ganz gleichgültig erscheinen, ob sich die symbolische Bezeugung dieser innerlichen Anerkennung an seinem wirklichen äusseren Leibe und Blute, oder an irgend welchen stellvertretenden Elementen erwies.

Wenn wir die Abendmahlsstiftung Jesu in diesem Sinne verstehen, so stellt sie sich als ein aus dem Ganzen der übrigen Anschauungsweise Jesu natürlich herausgewachsenes Glied dar. Jesus hat keineswegs am Schlusse seines Lebens der Forderung des innerlichen, ethischen Anschlusses an seine offenbarende, heilbringende Verkündigung noch die Forderung einer äusserlichen, cultischen Leistung, durch welche man in geheimnissvoller Weise mit seiner Natur in eine Beziehung trete, zur Seite gestellt; sondern er hat die allgemeine Forderung des vertrauensvollen und gehorsamen Anschlusses an seine Verkündigung specialisirt zu der Forderung der vertrauensvollen Anerkennung seines Todes, sofern er in diesem Tode eine specifische Erweisung seines heilbringenden messianischen Berufs- und Verkündigungswerkes erkannte. Er hat in der Art, wie er die äussere Bezeugung dieser innerlichen Anerkennung seines Todes anordnete, sein Unbekümmertsein um die äussere Erscheinung der Dinge und sein Erhabensein über ihre äussere Werthschätzung in grossartiger Weise bethätigt. Dass er aber diese Anerkennung seines Todes überhaupt in der äusseren Form einer rituellen symbo-

lischen Handlung nach Art einer Opfermahlzeit gefordert und die Wiederholung dieser rituellen Mahlzeit zu seinem Gedächtniss nach Art der sich wiederholenden Passahmahlzeit angeordnet hat, ist gewiss vor Allem daraus zu erklären, dass er die Beurtheilung seines Todes, welche er seinen Jüngern mitzutheilen wünschte, durch diese symbolische und liturgische Fixirung am Kürzesten und Sichersten ihrem Verständnisse veranschaulichen und ihrer Erinnerung einprägen konnte. Wenn wir erwägen, wie wenig die Jünger damals, am letzten Abend ihres Zusammenseins mit Jesus, im Stande waren, sich in den Gedanken seines unmittelbar bevorstehenden gewaltsamen Todes hineinzufinden, geschweige denn eine rechte Würdigung der inneren Nothwendigkeit und des heilvollen Werthes dieses Todes zu gewinnen, so werden wir es als ein Meisterstück der Lehrweisheit Jesu bewundern, dass er unter diesen Umständen sich nicht auf eine theoretische Erklärung über die Bedeutung seines Todes einliess, die doch an dem mangelhaften Verständniss der Jünger ohne nachhaltige Wirkung abgeglitten wäre, sondern dass er diesen Ritus einer auf seinen Tod bezogenen Opfermahlzeit stiftete, dessen allgemeine Bedeutung den Jüngern verständlich war und der ihnen nun für alle Zukunft einen sicheren Anhalt bot, um sich die von Jesus gemeinte Beurtheilung seines Todes deutlich wieder zu vergegenwärtigen. In der That hat diese Stiftung Jesu auf die Anschauungsweise der apostolischen Gemeinde einen Einfluss ausgeübt, dessen Bedeutsamkeit wir kaum hoch genug veranschlagen können. Nicht nur waren die gemeinsamen Feiern des Herrnmahles ein wichtigstes Mittel, um den Jüngern Jesu in einer Zeit, wo ihnen noch eine feste selbständige Organisation fehlte, das Bewusstsein ihrer brüderlichen Zusammengehörigkeit und Gemeindeeinheit zu erhalten; sondern sie dienten auch vor Allem dazu, die Auffassung des Todes Jesu als eines nicht nur trotz seiner Messianität eingetretenen Verhängnisses, sondern vielmehr zu Gunsten der Seinen von ihm dargebrachten Opfers, des Opfers des Neuen Bundes, zur festen Ueberlieferung in der christlichen Gemeinde zu machen. Die in der apostolischen Gemeinde sich entwickelnde Beurtheilung der Heilsbedeutung des Todes Jesu, auch die Anschauung des Paulus hierüber, ist ohne Zweifel in erster Linie

beeinflusst gewesen durch die Handlung des Herrnmahles, welche als heiliges Vermächtniss des scheidenden Herrn mit seinen bedeutungsvollen Worten in allen Kreisen der christlichen Gemeinde bewahrt blieb und stetig wiederholt wurde. Und man darf wohl fragen, ob das von den Aposteln hochgehaltene Wort vom Kreuze, von der heilvollen Bedeutung des Todes des Messias für die Seinen, welches den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit war, in der nachapostolischen Christenheit des zweiten Jahrhunderts auch nur in den geringen Nachklängen, die thatsächlich vorhanden sind, erhalten geblieben wäre, wenn nicht das Bekenntniss zu der Opferbedeutung des Blutes Christi gemäss der Abendmahlsstiftung Jesu eine liturgische Fixirung im christlichen Cultus gehabt hätte.

3. Zu dem Umstande, dass in den Reden des vierten Evangeliums, entsprechend der ursprünglichen Zugehörigkeit derselben zu der Schlusszeit des Wirkens Jesu, das Bewusstsein der messianischen Bedeutung Jesu stark hervortritt, steht es in richtigem Verhältniss, dass hier auch von Anfang an das Verhalten der Menschen, in welchem die Bedingung ihrer Theilnahme am ewigen Heilsleben liegt, als ein Verhalten gegenüber der messianischen Person Jesu erscheint. Der allgemeine Begriff, mit welchem dieses Verhalten am Meisten bezeichnet wird, ist der des Glaubens an den von dem Vater gesandten Sohn (3, 15. 16. 18; 6, 29. 35. 40; 7, 38; 8, 24; 11, 25 f. 12, 36. 46). Aber mit diesem Begriffe des Glaubens wechseln auch andere Begriffe ab, welche theils das Glaubensverhalten bildlich veranschaulichen, theils verschiedene einzelne Seiten desselben besonders hervorheben. Jesus fordert, dass man zu ihm komme (5, 40; 6, 35. 44 f. 65), ihm nachfolge, wie man einem Lichte nachfolge (8, 12; vgl. 3, 21), oder wie die Schafe dem vorangehenden Hirten folgen (10, 27), oder wie der Diener seinem Herrn folgt und bei ihm ist (12, 26); dass man ihn aufnehme (5, 43), ihn liebe (8, 42; 14, 15. 21. 23 f.; vgl. 3, 19), in ihm sei und bleibe wie der Rebe in Gemeinschaft mit dem Weinstock (15, 4—7; vgl. 14, 20; 17, 21); er verlangt aber auch, dass man ihn erhöhe, d. h. ihn in seiner von Gott empfangenen

Würde anerkenne (3, 14 f.; 8, 28)[1], und er spricht aus, dass nach Gottes Willen Alle ihn, den Sohn, ebenso ehren sollen, wie den Vater (5, 23).

Neben diesen Forderungen und zum Theil in unmittelbarer

[1]) Ueber den Begriff des Erhöhens an diesen beiden Stellen vgl. I, S. 254 Anm. Wenn wir nicht nach dem Sinne fragen, in welchem der die johanneische Redequelle bearbeitende Evangelist diesen Begriff verstanden haben wird (gemäss seiner Glosse 12, 33), sondern nach dem ursprünglichen, im Zusammenhange der betreffenden Redestücke geschichtlich verständlichen Sinne, in welchem er von Jesus an diesen Stellen gebraucht sein kann, so ergiebt sich, dass der Begriff hier eine ganz analoge Bedeutung hat wie 12, 32 (vgl. 12, 23 und Jes. 52, 13), d. h. dass er sich auf die Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit bezieht, nur gemäss dem Zusammenhange nicht auf diese Erhöhung, sofern sie durch Gott verwirklicht wird, sondern sofern sie seitens der Menschen anerkannt wird. Bei der Stelle in dem Nikodemusgespräche (3, 14 f.) ist der Gedankenzusammenhang folgendermassen festzustellen. Jesus hat sich in V. 11—13 auf seine eigene Erfahrung über die himmlischen Dinge berufen, weil er, und zwar er allein, in unmittelbarem Verkehre mit dem Himmel steht. Gemäss dieser einzigartigen Erfahrung über das himmlische Heilsleben ist er auch der einzige Vermittler einer analogen wunderbaren Erfahrung für die anderen Menschen, nämlich für alle diejenigen, welche diese seine himmlische Bedeutung vertrauensvoll anerkennen (V. 14 u. 15). In dieser Beziehung gleicht er der von Mose erhöhten Schlange. Der Vergleichungspunkt liegt nicht in der äusserlichen Erhebung über den Erdboden, sondern (unter Vorbehalt aller möglichen sonstigen Verschiedenheiten) darin, dass wie jene von Mose erhöhte Schlange den zu ihr Hinaufschauenden Leben verlieh, ebenso Jesus den ihn Erhöhenden, d. h. den ihn in seiner himmlischen Höhe (welche er nach V. 13 nicht erst in Zukunft erlangen soll, sondern gegenwärtig schon besitzt) vertrauensvoll Anerkennenden Leben verleiht. Der Gedankenfortschritt zwischen V. 14 u. V. 15 liegt also nicht darin, dass in V. 14 zuerst die nothwendige objective Thatsache der Erhöhung Jesu (am Kreuze) bezeichnet wäre und dann in V. 15 die Forderung des subjectiven Glaubens an ihn zum Zwecke der Lebenserlangung folgte; sondern die objective Thatsache des einzigartigen himmlischen Erhabenseins Jesu ist in V. 13 bereits bezeichnet; in V. 14 folgt die Forderung der subjectiven Anerkennung dieser seiner himmlischen Stellung; in V. 15 aber wird hinzugefügt, dass eine solche Anerkennung die Wirkung der ewigen Lebensverleihung hat. Der Begriff des Erhöhens V. 14 ist also in V. 15 durch den Begriff des Glaubens aufgenommen.

erklärender Verbindung mit ihnen stehen aber solche Aussagen, welche zeigen, dass auch in diesen johanneischen Reden das bezeichnete Verhalten gegenüber der Person Jesu doch seinem eigentlichen Wesen nach als ein Verhalten gegenüber seiner Verkündigung gedacht ist, und dass das geforderte Glauben an ihn in nichts Anderem besteht, als in dem vertrauensvollen und gehorsamen Anerkennen, Aufnehmen und Befolgen der Gott offenbarenden, das Rechte weisenden, das Heil vermittelnden Verkündigung, welche seinen messianischen Beruf bildet. Jesus verlangt als Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens, dass man sein Wort höre und dem, der ihn gesandt hat, glaube (5, 24), dass man in seinem Worte bleibe (8, 31) und sein Wort bewahre (8, 51); er macht es den Juden zum Vorwurf, dass sie seinen Worten gegenüber Unglauben und Missachtung erweisen (3, 12; 5, 47; 8, 37. 45 f.; 12, 47 f.). Er schärft seinen Jüngern mit nachdrücklicher Wiederholung das Urtheil ein, dass die Liebe zu ihm in der Bewahrung seiner Gebote, seines Wortes bestehe (14, 15. 21. 23 f.), und er erklärt im Anschluss an das Gleichniss von dem Weinstock und den Reben (15, 1 ff.), dass das Bleiben seiner Jünger in der Gemeinschaft mit ihm, welches für sie die Bedingung alles Fruchtbringens, d. h. aller rechten praktischen Bethätigung (V. 4 f.), und aller Heilserlangung seitens des Vaters sein werde (V. 2. 7. 11), in dem Festhalten an seinen Worten und Geboten bestehe. Es ist sehr beachtenswerth, wie Jesus hier dem zuerst ganz allgemein und bildlich bezeichneten Gemeinschaftsverhältniss, in welchem die Jünger zu seiner Person bleiben sollen, im Fortschritt der Rede selbst die gehörige Erklärung hinzufügt. Ihr Bleiben in ihm, welches so innig und fest sein soll, wie das Bleiben des fruchtbringenden Reben am Weinstock, bestimmt er genauer als ein Bleiben seiner Worte in ihnen (V. 7) und als ein Bewahren seiner Gebote (V. 10. 14); und sein Bleiben in ihnen, welches ihrem Bleiben in ihm entsprechen wird (V. 4 f.), bestimmt er näher als ihr Bleiben in seiner Liebe, d. h. als ihr fortdauerndes Geliebtwerden von ihm (V. 9 f. 14). Als sein zusammenfassendes Gebot aber, in dessen Bewahrung ihr Bleiben in ihm besteht und die Bedingung seiner fortdauernden Liebe gegen sie liegt, stellt er seine Forderung einer solchen Liebe hin, wie er sie gegen seine Jünger geübt

hat, einer auch das Leben zum Opfer bringenden und zuvorkommend Alles mittheilenden Liebe (V. 12—17). Nur wenn man diese in der Fortsetzung der Rede gegebene Erläuterung unberücksichtigt lässt, kann man meinen, dass das Bleiben der Jünger in ihm und sein Bleiben in ihnen im Sinne einer mystischen, naturhaften oder gefühlsmässigen Gemeinschaft mit ihm, und zwar mit ihm in seinem himmlischen Sein, verstanden sei. Wenn man dagegen die von Jesus selbst gegebene Erklärung beachtet, so erkennt man, dass Jesus jenen allgemeinen und bildlich veranschaulichten Ausdruck des Bleibens in einander wählt, um die gewünschte Gemeinschaft mit seinen Jüngern zuerst als eine innerliche und innige im Gegensatze zu einer äusserlichen zu bezeichnen, dass er aber diese innige Gemeinschaft als eine Gemeinschaft wechselseitigen Liebeswillens aufgefasst haben will, welche sich seitens der Jünger darin bewährt, dass sie in ihm das anerkennen und von ihm das in ihren Willen aufnehmen, was er als die Grundlage seiner messianischen Bedeutung und als den Zweck seines messianischen Wirkens betrachtet: seine offenbarende Verkündigung, sein als lebendige Darstellung dieser Verkündigung geübtes Liebesverhalten. Auch in dem Abschiedsgebete Jesu ist die gehörige Erklärung für die innige Gemeinschaft mit ihm und dem Vater, welche er für seine Jüngergemeinde erfleht (17, 21), in den vorangehenden Aussagen gegeben, in denen er bittet, dass seine Jünger in dem Namen des Vaters bewahrt werden, den der Vater ihm, dem Messias, gegeben habe (V. 11 f.), nämlich in der offenbarenden Verkündigung, deren Träger er zum Heile der Menschen ist (V. 3) und welche er durch sein irdisches Berufswirken den Jüngern überliefert hat (V. 6—8. 14). Denn das Festhalten an dieser das Rechte (die ἀλήθεια) enthaltenden Offenbarung ist es, was sie in der geweihten Gemeinschaft mit dem Vater erhält (V. 17).

Aus derselben Anschauungsweise heraus ist es endlich zu verstehen, dass Jesus in der Rede von Cap. 6 die Forderung stellt, man müsse sein Fleisch und sein Blut geniessen, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden (V. 51—58). Die bildlichen Begriffe des Essens und des Trinkens sind hier dadurch bedingt, dass die Juden gegenüber der Aufforderung Jesu, man solle

sich die von ihm dargebotene, zum ewigen Leben bleibende Speise erwirken (V. 27), ein Zeichen nach Art des Mannawunders von ihm verlangt hatten (V. 30 f.) und Jesus in Anknüpfung hieran sich selbst als das wahrhafte, zum ewigen Leben gereichende Himmelsbrot bezeichnet hatte (V. 32—35). Das zunächst Auffallende ist nun aber, dass Jesus diesem auf ihn bezogenen Essen, d. h. Aufnehmen und innerlichen Aneignen, weiterhin noch eine specielle Beziehung auf sein Fleisch und Blut, d. h. auf seine creatürliche menschliche Wesensseite, giebt. Allein wir haben oben [1]) schon gesehen, in welchem Sinne er hier seinem Fleische oder seinem Fleische und Blute die zum Heile nothwendige Bedeutung zuschreibt: wie er durch die Einrede der Juden, welche seine bekannte menschliche Herkunft als Beweis gegen seine göttliche Heilsbedeutung geltend machten (V. 41 f.), dazu gekommen ist, gerade den unentbehrlichen Werth seiner geschöpflichen Wesensseite hervorzuheben, und wie er am Schlusse seiner Rede ausdrücklich betont hat, dass sein geschöpfliches Wesen, sein Fleisch, nicht als solches, sondern sofern es Träger der vom göttlichen Geiste erfüllten und zum ewigen Leben führenden Worte sei, den von ihm beanspruchten Werth habe (V. 63). So bedeutet also das geforderte Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes nicht irgendwie eine äusserliche oder wunderbare innerliche Vereinigung mit seiner menschlichen Person als solcher, sondern es bedeutet ein innerliches Aufnehmen und Aneignen der Verkündigung, deren Träger seine menschliche Person ist. So geheimnissvoll diese Worte Jesu von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes dann klingen, wenn man sie isolirt betrachtet, so voll verständlich werden sie uns, wenn wir sie im Zusammenhang mit dem deutenden Worte V. 63 und mit den uns sonst überlieferten Aussagen Jesu über die Heilsbedeutung seiner Person und über das gegenüber seiner Person zu erweisende Verhalten betrachten. Sie enthalten nichts weniger als die Forderung einer mystischen Vereinigung der Jünger mit seinem verklärten himmlischen Wesen; sie sind vielmehr die energischste Bezeugung dessen, dass Jesus seine Heilsbedeutung ganz auf die geschichtliche

[1]) Vgl. S. 473 ff.

Verkündigungswirksamkeit begründet hat, welche er als Mensch auf Erden übte, und dass er das nothwendige Verhalten der anderen Menschen gegen ihn in dem innerlichen Aufnehmen dieser seiner als Mensch auf Erden geübten Verkündigung bestehend gedacht hat.

Eben deshalb aber, weil nach dem Bewusstsein Jesu die gläubige Anerkennung, welche er für sich forderte, der Verkündigung galt, die er nicht aus sich selbst geschöpft zu haben, sondern von Gott anvertraut und aufgetragen bekommen zu haben gewiss war (8, 28; 14, 24), konnte er auch mit voller Zuversicht urtheilen, dass das auf seine Person bezogene Verhalten sich nicht eigentlich auf ihn, sondern vielmehr auf Gott selbst beziehe. Der Ausspruch, mit welchem die öffentlichen Verhandlungen Jesu mit den Juden in den johanneischen Reden abgeschlossen werden, ist der deutlichste Ausdruck dieses Sinnes, in welchem er alle bisherigen hohen Ansprüche in Betreff des gegen ihn zu erweisenden gläubigen Verhaltens verstanden hat: „wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich schaut, schaut den, der mich gesandt hat; — — ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich reden soll, und ich weiss, dass sein Auftrag ewiges Leben (d. h. das einzige Mittel zur Verleihung des ewigen Lebens) ist; was ich also rede, rede ich so, wie mir der Vater es gesagt hat“ (12, 44 f. u. 49 f.). So kann er urtheilen, dass, wer ihn aufnimmt, den aufnimmt, der ihn gesandt hat (13, 20), und dass, wenn man in Bewahrung seiner Worte viele Frucht bringt, d. h. eine seinen Geboten entsprechende praktische Thätigkeit entfaltet und so sein rechter Jünger wird, eben hierdurch sein Vater verherrlicht wird (15, 8); andrerseits dass, wer ihn hasst, auch seinen Vater hasst (15, 23 f.). Und so weiss er, dass es kein eitler, nichtiger Selbstruhm ist, der sich in seinen hohen Ansprüchen kundgiebt; der Vater hat ihn verherrlicht, indem er ihn zum Träger seiner Heilsoffenbarung gemacht hat; und so sucht er die ehrende Anerkennung des Vaters, wenn er Anerkennung für sich und seine Verkündigung fordert (8, 54; vgl. V. 49).

So erkennen wir, dass die Grundanschauung, von welcher

die johanneischen Aussagen Jesu in Betreff des rechten, zur Heilserlangung nothwendigen Verhaltens gegenüber seiner Person beherrscht sind, die gleiche ist, welche in den synoptischen Reden waltet: der geforderte Anschluss an seine Person soll sachlich ein Anschluss an die Verkündigung sein, deren Träger seine Person ist. Uns tritt die gleiche eigenthümliche Verbindung eines hohen Selbstbewusstseins mit rechter Demuth hier ebenso entgegen wie dort, eine Verbindung, welche in der Ueberzeugung Jesu wurzelt, als Messias die grösste und heilvollste Bedeutung für die Menschen zu haben, aber nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Berufung und Kraft. Wenn wir aber den Unterschied in Betracht ziehen, dass in den Reden des vierten Evangeliums die Forderungen des gläubigen Anschlusses an Jesum doch viel mehr in den Vordergrund gestellt sind und einen viel mannigfaltigeren Ausdruck gefunden haben, als in den synoptischen Reden, so müssen wir andrerseits auch berücksichtigen, dass in der reicheren Ausführung dieser johanneischen Forderungen ein Ersatz liegt für das Fehlen der in den synoptischen Reden vorwiegenden Aussagen über die allgemeinen Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes. Und zwar ist dieser Ersatz keineswegs ein fremdartiger. Nach den Matthäuslogia und dem Marcusevangelium liegen, wie wir oben (Abschnitt III Cap. 7) gesehen haben, die von Jesus geforderten Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes darin, dass man einerseits in Vertrauen das Heil des Reiches Gottes anzunehmen und andrerseits in Sinnesänderung die zu diesem Reiche gehörige Gerechtigkeit zu leisten entschlossen ist. Wenn nun in den johanneischen Reden Jesu an Stelle dieses Verhaltens zu dem Heile und der Gerechtigkeitsforderung des Reiches Gottes ein auf die messianische Person Jesu bezogenes Verhalten gesetzt erscheint, so wird diesem letzteren Verhalten doch eine solche nähere Beschreibung gegeben, dass seine innere Gleichartigkeit mit jenem ersteren Verhalten erhellt. Denn sofern das gegenüber Jesu zu leistende Verhalten als Glauben bezeichnet wird, d. h. nicht als ein blos erkenntnissmässiges Fürwahrhalten, sondern als ein willensmässiges Anerkennen seiner Heilsbedeutung, und nicht als ein mühsames Erwerben und Verdienenwollen, sondern als ein vertrauensvolles Annehmen-

wollen des durch ihn dargebotenen Heiles, und sofern betont wird, dass alle mit Heilsverlangen zu Jesu Kommenden die vollste Heilserquickung bei ihm finden werden (3, 16; 6, 37; 7, 37 f.), ist die Forderung dieses Glaubensverhaltens innerlich gleichartig der an alle Verlangenden, auch an Sünder, gerichteten Aufforderung zum Vertrauen auf die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes (Mc. 1, 15; Lc. 12, 32), zum Zupacken nach dem Reiche Gottes (Mt. 11, 12) und zum Annehmen desselben in Kindesart (Mc. 10, 14 f.). Sofern aber das gegenüber Jesu zu bewährende Verhalten als ein solches Festhalten an seinen Worten und Geboten bezeichnet wird, bei welchem man von der Sünde frei wird (8, 24. 31 f.) und die Liebe ausübt, welche er gelehrt und selbst geübt hat (15, 10—17), ist die Forderung dieses sittlichen Verhaltens innerlich gleichartig der Aufforderung zu der unter Sinnesänderung und Verzichten zu vollziehenden Hinwendung des Willens auf die Uebung der vollendeten Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Wenn wir also nur an der Voraussetzung festhalten, welche sich uns überall als der richtige Schlüssel zum Verständnisse der Reden Jesu im vierten Evangelium erweist, dass dieselben ursprünglich, in der apostolischen Quelle, als Reden Jesu aus der Schlusszeit seines Wirkens mitgetheilt waren, als Jesus mit der Kundgebung seiner messianischen Ansprüche öffentlich hervortrat und hierdurch seiner früheren allgemeinen Verkündigung vom Reiche Gottes eine auf seine messianische Person concentrirte Zuspitzung gab, so erkennen wir auch an diesem Punkte eine volle innere Harmonie zwischen dem in diesen johanneischen und dem in den synoptischen Reden bezeugten Inhalte der Lehre Jesu.

Fünfter Abschnitt.

Die Ausblicke Jesu auf die irdische Weiterentwicklung des Reiches Gottes.

Cap. 1. Die Verhältnisse und Ereignisse der Zukunft.

1. Indem Jesus die Zuversicht hatte, dass sein messianisches Wirken zur Herstellung des Reiches Gottes erfolgreich sein werde und dass auch die gewaltsame Vernichtung seiner messianischen Person den Fortbestand und die Weiterentwicklung seines messianischen Werkes nicht aufheben noch hemmen, sondern vielmehr nach Gottes Rathschluss befestigen und fördern werde, mussten sich ihm auch Vorstellungen über diese Weiterentwicklung des Reiches Gottes auf Erden nach seinem Tode ergeben. Die Ausbildung dieser Vorstellungen war durch zwei Factoren bestimmt: einerseits durch seine allgemeine Anschauung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes, andrerseits durch seine Erfahrungen von der Aufnahme seiner messianischen Verkündigung und von der Behandlung seiner messianischen Person seitens der Menschen. Es war also in der Art und Entstehung dieser auf die irdische Weiterentwicklung des Reiches Gottes bezogenen Vorstellungen Jesu begründet, dass die uns überlieferten Aeusserungen derselben zum grössten Theile der späteren Periode seines Wirkens angehören, wo ihm durch die immer näher rückende Aussicht auf seinen Tod auch

die Gedanken an den Fortbestand seiner Gemeinde nach seinem Tode aufgedrängt wurden und wo ihm die fortschreitenden Erfahrungen bei seiner eigenen Wirksamkeit auch einen immer deutlicheren Vorausblick auf die weiteren Geschicke seiner Jüngergemeinde eröffneten.

Durch die allgemeine Anschauung Jesu von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes war es bedingt, dass er die irdische Weiterentwicklung des Reiches Gottes nicht als eine stetig dauernde, sondern als eine vorübergehende dachte, als einen Vorbereitungszustand, welcher durch den himmlischen Vollendungszustand abgelöst werden würde. Seine unbedingte Gewissheit, dass die irdische Entwicklung des Reiches Gottes zu diesem himmlischen Ziele führe, und die Bedeutung, welche er diesem Gedanken für den Zusammenhang der Anschauung vom Reiche Gottes beilegte, hat darin ihren Ausdruck gefunden, dass er dieses Ziel nicht als ein in unabsehbarer Ferne liegendes betrachtete, mit welchem seine Jünger praktisch nicht zu rechnen brauchten, sondern vielmehr als ein verhältnissmässig nahe bevorstehendes, auf welches sich seine Jüngergemeinde von Anfang an einrichten müsse. Er hat zwar nicht den Anspruch erhoben, über die Zeit des Eintritts dieser himmlischen Vollendung des Reiches Gottes ein bestimmtes, ihm offenbarungsmässig gegebenes Wissen zu besitzen. Er hat vielmehr auf die Frage seiner nächsten Jünger, w a n n das mit seiner Wiederkunft am Weltende erwartete Gericht stattfinden werde (Mc. 13, 4a), die ausdrückliche Antwort gegeben: von dem Tage und der Stunde wisse Keiner, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater (V. 32). Gewiss gehört dieser Ausspruch zu den bestbezeugten seiner Worte; denn nie wäre es später der apostolischen oder nachapostolischen Christenheit eingefallen, von sich aus ihm ein solches Bekenntniss der Beschränktheit seines Wissens in den Mund zu legen. Er hat seine Jünger auch aufgefordert, sich auf die Möglichkeit des unerwartet späten Eintritts seiner Wiederkunft ebenso gefasst zu machen, wie auf die Möglichkeit ihres unvermuthet frühen Eintritts (Mc. 13, 35; Lc. 12, 35—46; Mt. 25, 1—12). Aber er hat bei Vorbehalt dieser Unbestimmtheit seines Wissens doch offenbar vorausgesetzt, dass es noch die zu seiner Zeit vor-

handene Generation sein werde, welche früher oder später diesen Abschluss der irdischen Entwicklung erleben werde, und er hat nirgends die Ahnung verrathen, dass Jahrhunderte und Jahrtausende bis zu diesem Abschlusse vergehen könnten. Als er seinen Jüngern, um sie zum unablässigen Beten um die endliche Heilserrettung zu ermuntern (Lc. 21, 36; 18, 1) [1]), das Gleichniss von dem ungerechten Richter erzählte, welcher durch keine anderen Motive, als einzig und allein durch das unaufhörliche Bitten der armen Wittwe dazu bestimmt wurde, ihr Recht vor ihrem Widersacher zu verschaffen (Lc. 18, 2—5), hat er die Schlussfolgerung aus diesem Gleichnisse mit den Worten gezogen: „sollte Gott nicht seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm rufen, und wartet er lange mit Bezug auf sie? ich sage euch, er wird ihnen Recht schaffen in Kürze“ (V. 7 f.). Er hat den noch bestimmteren Ausspruch gethan: „wahrlich ich sage euch, es sind einige der hier Stehenden, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes gekommen sehen in Kraft“ (Mc. 9, 1), und er hat seinen Ermahnungen zur steten Bereitschaft auf seine dereinstige Wiederkunft immer eine directe Beziehung auf seine anwesenden Jünger gegeben, ohne künftiger Generationen zu gedenken. Es ist auch sehr bedeutsam, dass neben seinen Belehrungen und Ermahnungen, welche die gewaltsame Tödtung seiner Jünger oder ihre freiwillige Lebensaufopferung um seinet- und des Evangeliums willen betreffen (Mc. 8, 34 f.; 13, 12 f.; Mt. 10, 28. 39; Lc. 14, 26 f.), solche Aussprüche fast völlig fehlen, welche sich auf den Eintritt ihres natürlichen Todes beziehen. Nur in den Beispielen von dem genusssüchtigen Manne, dessen Leben Gott über Nacht abverlangte (Lc. 12, 15—21), und von dem reichen Manne und armen Lazarus (Lc. 16, 19—31) ist auf die umgestaltende Bedeutung hingewiesen, welche der natürliche Tod für das Geschick des Menschen hat. Sonst findet der Gedanke an die Wichtigkeit des Todes und die Ermahnung, sich stets für den gewissen und doch der Zeit nach ungewissen Eintritt des Todes bereit zu halten, in der Lehre Jesu, ebenso

[1]) Ueber den Zusammenhang dieser Stellen vgl. Log. § 33 c u. d. I, S. 162 f.

wie nachher in der apostolischen Literatur, ihren Ersatz durch den Hinweis auf die Wichtigkeit der Wiederkunft des Messias und durch die Forderung, jederzeit für das unerwartete Eintreten derselben bereit zu sein. Dies ist nur daraus zu erklären, dass wegen der vorausgesetzten Nähe der Parusie das natürliche Sterben nicht als die Regel für die Menschen in Betracht zu kommen schien.

Es ist nun zwar ganz richtig, wenn man erklärt, dass Jesus bei seinem Vorausblick auf die künftige Entwicklung des Reiches Gottes das in der Wirklichkeit weit auseinander Liegende als perspectivisch einander nahe gerückt geschaut und verkündet habe. Wir müssen nur, um genau zu sein, hinzufügen, dass Jesus kein Bewusstsein davon gehabt hat, dass diese Naherückung eben nur eine scheinbare, perspectivische, und nicht den wirklichen Verhältnissen der Dinge entsprechende war. Andrerseits müssen wir jedoch den Anstoss, dass Jesus sich hier geirrt habe, durch die Erkenntniss überbieten, dass in seiner Vorstellung von der zeitlichen Nähe des Ueberganges des Reiches Gottes in den himmlischen Vollendungszustand die psychologische Voraussetzung lag für sein Freibleiben von allen Speculationen über die irdische Weiterentwicklung des Reiches Gottes in künftigen Generationen unter ganz neuen, sich stetig verändernden Verhältnissen, von Speculationen, für deren richtige Ausgestaltung ihm doch weder seine allgemeine Anschauung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes noch die besonderen Erfahrungen, welche er während seiner irdischen Berufswirksamkeit an sich selbst machte, einen sicheren Anhalt geboten hätten. Es war doch nicht zufällig, dass er auch als „der Sohn“ kein Wissen von Tag und Stunde seiner dereinstigen himmlischen Wiederkunft hatte (Mc. 13, 32), und er brauchte dieses Nichtwissen keineswegs als einen Mangel zu empfinden, welcher für ihn als den Sohn eigentlich ungebührlich wäre. Vielmehr war es gerade dadurch, dass er sein ganzes Wissen von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes aus der ihm im tiefsten Grunde seiner Persönlichkeit gewissen Thatsache seines Sohnesverhältnisses zu Gott ableitete, bedingt, dass er ein aus dieser Offenbarungsthatsache nicht herzuleitendes Wissen von der Dauer der weiteren irdischen Entwicklung des Reiches

Gottes und von allen in diese irdische Entwicklung hineinfallenden Ereignissen und Wendungen nicht besass. Alle unsicheren Vermuthungen, Hoffnungen und Befürchtungen aber mit Bezug auf den Entwicklungsgang des Reiches Gottes auf Erden in unbekannten zukünftigen Perioden der Weltgeschichte sind Jesu deshalb fern geblieben, weil er wegen der Intensität seines Vertrauens auf den himmlischen Vollendungszustand des Reiches Gottes den Abschluss der irdischen Entwicklungsperiode dieses Reiches verhältnissmässig nahe dachte.

2. Jesus hat einmal, als er zu seinen Jüngern von der für sie anfechtungsvollen Zeit vor seiner Wiederkunft geredet und sie zum unablässigen Beten zu Gott um die endliche Heilserrettung ermahnt hatte [1]), die Aeusserung gethan: „allein wird der Sohn des Menschen, wenn er kommt, wohl den Glauben finden auf der Erde?“ (Lc. 18, 8). Diese Frage kann nicht eine Ungewissheit darüber ausdrücken, ob er bei seiner Wiederkunft von der nicht zu seiner Jüngergemeinde gehörigen Menschheit Anerkennung als der von Gott zur Herbeiführung des Endgerichtes und der Heilsvollendung gesandte Messias finden werde; denn er nahm an, seine Wiederkunft werde in so wunderbarer Weise in himmlischer Macht und Herrlichkeit erfolgen, dass Alle, auch seine Feinde, sie unmittelbar erkennen und anerkennen müssten (vgl. Mc. 8, 38; 14, 62; Lc. 13, 35; 17, 23 f.). Jene Frage kann nur eine Ungewissheit darüber bedeuten, ob er bei seiner Wiederkunft solche Jünger vorfinden werde, welche trotz der vorangehenden Anfechtungen ihren Glauben an ihn in Treue festgehalten hätten. Dieser einen Aeusserung aber, welche wie ein pessimistischer Zweifel Jesu an dem dauernden Fortbestande der Erfolge seines messianischen Werkes auf Erden nach seinem Tode erscheint, stehen in unserer evangelischen Ueberlieferung andere Aussagen von ihm gegenüber, welche bezeugen, dass er im Allgemeinen doch die vertrauensvolle Erwartung gehegt hat, das Reich Gottes werde in der Zukunft, gleich dem Senfkorn und Sauerteige, trotz seines kleinen Anfanges eine grosse Ausbreitung und kraftvoll auf andere Gebiete einwirkende Bedeutung erlangen (Mc. 4, 30—32; Lc. 13, 18 ff.),

[1]) Vgl. den Zusammenhang Log. § 33. I, S. 160 ff.

und gerade in Folge der Leidenstaufe, welche er als der Messias erfahre, werde sich an dem von ihm auf die Erde geschleuderten Feuerbrande ein gewaltiges Feuer entzünden (Lc. 12, 49 f.)[1]. Er hat zwar auf Grund seiner eigenen Erfahrungen von der Aufnahme des Evangeliums seitens der Menschen gewusst, dass es immer verhältnissmässig Wenige, nur die Minorität, seien, welche den Weg zum Leben einschlügen (Mt. 7, 13 f.; vgl. Mc. 4, 2—9), und deutlich vorausgesehen, dass seine Jünger, ebenso wie er selbst, immer die um des Evangeliums willen Gehassten und Verfolgten bleiben würden (Mt. 10, 24 f.; Mc. 13, 13). Aber durch diese Erkenntniss war doch jenes Vertrauen auf ein im Verhältniss zu dem vorerst vorhandenen kleinsten Anfange überraschend grosses weiteres Wachsthum des Reiches Gottes nicht ausgeschlossen.

Jesus hat auch dem Gedanken an eine Erweiterung des Reiches Gottes über die Grenzen Israels hinaus Raum gegeben. Wir haben oben schon gesehen, dass die grundsätzliche Beschränkung auf das Volk Israel, welche er sich für seine eigene Wirksamkeit auferlegte, keineswegs mit diesem Gedanken an eine spätere universalistische Erweiterung des Reiches Gottes unvereinbar war[2]. Sowohl die alttestamentlichen Verheissungen von der heilvollen Beziehung des messianischen Zustandes auf alle Völker, als auch der Einblick Jesu in die Bedeutung und die Consequenzen seiner Anschauungen von Gott und dem Reiche Gottes, welche unmittelbar zur Aufhebung des Gedankens an ein particularistisches Beschränktsein des Heilswillens Gottes und des Werthlegens auf äusserliche, nationale Bedingungen der Heilserlangung hinführten, mussten ihm diese Aussicht auf eine künftige Zuführung seines Evangeliums auch zu der ausserisraelitischen Welt erschliessen; und seine Erfahrungen einerseits von der ungläubigen Missachtung, welche die Mehrheit des berufenen Verheissungsvolkes und speciell die Lehrer und Leiter dieses Volkes gegenüber der in ihm gegebenen Offenbarung des göttlichen Heilswillens und Verwirklichung der göttlichen Heilsverheissung bewiesen (Mc. 12, 1—9; Lc. 14, 15—24), sowie

[1]) Vgl. oben S. 509 f.

[2]) Vgl. oben S. 448 f.

andrerseits von der vertrauensvollen Empfänglichkeit, welche einzelne Nichtisraeliten ihm entgegenbrachten (Mt. 8, 5—10; Mc. 7, 27—29), mussten ihm die Gewissheit dieser Aussicht bestärken. So hat er mit der Drohung an die ihm äusserlich nächststehenden, aber in ihrem bösen Verhalten beharrenden Volksgenossen, dass sie dereinst, bei seiner Wiederkunft zum Gerichte, von ihm verleugnet und von der Theilnahme am vollendeten Reiche Gottes ausgeschlossen werden würden, das für die Heiden verheissungsvolle Wort verbunden: „und sie werden kommen von Ost und West (und Nord und Süd) und zu Tische liegen im Reiche Gottes; und es giebt Letzte, welche Erste sein werden, und es giebt Erste, welche Letzte sein werden“ (Lc. 13, 26—30) [1]. Auch wenn er der Syrophönizierin, welche sein heilbringendes Wirken für ihre Tochter erflehte, die Antwort gab: „lass zuerst die Kinder satt werden“ (Mc. 7, 27), hat er mit diesem „zuerst“ darauf hingedeutet, dass die Beschränkung des messianischen Heiles auf das Volk Israel, gemäss welcher er der Frau jetzt seine Hülfe versagen zu müssen meinte, eine nicht für alle Zukunft geltende, sondern nur in der gegenwärtigen Anfangszeit gebotene sei.

Es ist ein Fehlschluss, wenn man in dem Widerstande, welchen später Paulus auch bei den Autoritäten der jerusalemischen Urgemeinde zu bekämpfen hatte, um eine Anerkennung seiner Heidenmission zu erlangen, einen Beweis dafür findet, dass nicht schon Jesus selbst seine Jünger auf einen zukünftigen Eintritt auch von Heiden in das Reich Gottes hingewiesen haben könne. Bei den späteren Kämpfen zwischen Paulus und der Urgemeinde handelte es sich nicht um die Frage, ob das messianische Heil überhaupt auch Nichtisraeliten mitzutheilen sei, sondern um die Frage, *unter welchen Bedingungen* den Heiden der Eintritt in die messianische Gemeinde und die Theilnahme am messianischen Heile zuzuerkennen sei. Dass Jesus in Betreff dieser Frage seinen Jüngern eine bestimmte, und zwar der Auffassung des Paulus entsprechende, Anweisung gegeben habe, ist uns in unseren evangelischen Quellenberichten nicht überliefert und haben wir durchaus nicht ergänzend vor-

[1]) Vgl. den Zusammenhang: Log. § 20c. I, S. 131 f.

auszusetzen, wenn wir auf Grund gut überlieferter Worte Jesu annehmen, dass er auf die allgemeine Thatsache einer zukünftigen Zugänglichmachung des Reiches Gottes auch für Heiden vorausgeblickt hat. Wir müssen diesem Vorausblicke Jesu durchaus den unbestimmten Charakter belassen, welcher dadurch bedingt war, dass das Problem der Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes für Jesus selbst in der Gegenwart und auch für seine Jünger in der nächsten Zukunft, wo sich ihre Verkündigungspflicht zuerst auf das Verheissungsvolk richten musste, praktisch nicht in Betracht kam, und dass Jesus an solche zukünftige Perioden der irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes, in welchen die Verkündigung des Evangeliums an die Heidenwelt eine Hauptaufgabe für seine Jüngergemeinde werden würde, nicht gedacht hat. Nicht nur hat er seinen Jüngern keine bestimmten Grundsätze und Methoden der späteren Heidenmission vorgeschrieben, sondern er hat, wie es scheint, überhaupt nicht eine geflissentlich betriebene Heidenmission in Aussicht genommen. Den deutlichen Auftrag zu solcher Mission hat die nachmalige evangelische Ueberlieferung doch nur auf den auferstandenen Herrn zurückgeführt (Mt. 28, 19; Lc. 24, 47), nicht aber in solchen Worten des auf Erden wirksamen Jesus ausgesprochen gefunden, welche die älteren evangelischen Aufzeichnungen mitgetheilt hatten [1]. Die Schilderung des Endgerichtes über die heidnischen Völker Mt. 25, 31—46, welche nicht etwa je nach ihrer Aufnahme oder Verwerfung des Evangeliums, je nach ihrem Bekenntnisse zum Messias oder ihrer Verleugnung desselben, sondern je nach ihrer freundlichen oder unfreundlichen praktischen Behandlung seiner Jünger ihren Lohn oder ihre Strafe empfangen werden, zeugt dafür, dass Jesus zwar an eine Verbreitung seiner Jünger in der Heidenwelt, aber doch nicht an eine solche grosse Mission seiner Jünger an die Völker gedacht hat, welche bedingen würde, dass sich die endliche Entscheidung über das Heil oder die Verwerfung der Völker je

[1] Das Wort Mc. 13, 10: „und an alle Völker muss zuerst das Evangelium gepredigt werden", löst sich so deutlich aus dem umgebenden Gedankenzusammenhange heraus, dass es nicht als dem gut überlieferten Grundbestande der in Mc. 13 enthaltenen Rede Jesu zugehörig betrachtet werden kann. Vgl. I, S. 10 u. 40 f.

nach ihrer Stellung zu dieser ihnen gebrachten Mission richten würde. Und die Aeusserung Jesu an seine Jünger beim letzten Mahle, dass sie, denen er seine vom Vater überkommene Herrschaft übertrage, in seinem Reiche bei ihm sein und auf Thronen sitzen würden, richtend die zwölf Stämme Israels (Lc. 22, 29 f.) [1], weist darauf hin, dass er die Wirksamkeit seiner Jünger und eben deshalb auch ihre dereinstige richterliche Bedeutung sich in erster Linie auf das Volk Israel erstreckend vorgestellt hat. Wenn also Jesus auch von einem Hinzukommen der Heiden von Ost und West zur Theilnahme am Heile des Reiches Gottes geredet hat, so scheint er dabei an eine Angliederung einzelner, vielleicht verhältnissmässig vieler, heilsbedürftiger und vertrauensvoller Heiden an seine im Grossen und Ganzen aus geborenen Israeliten bestehende Jüngergemeinde gedacht zu haben. So können wir es ganz wohl begreifen, dass nachmals die Urapostel, indem sie das Volk Israel als das ihnen zugewiesene Berufsfeld betrachteten, doch, nach der in den Grundzügen keineswegs unglaubwürdigen Ueberlieferung der Apostelgeschichte, sich leicht dazu entschlossen, in einzelnen Fällen, wo unter besonderen Umständen in Palästina selbst die Aufforderung dazu an sie herantrat, auch Nichtisraeliten zu Gliedern der messianischen Gemeinde zu machen, während es für sie ein ganz neues und schwieriges Problem wurde, ob eine solche geflissentlich betriebene Heidenmission, wie die des Paulus, bei welcher keinerlei Anschluss an die jüdische Religions- und Volksgemeinde gefordert wurde, zulässig sei [2]. Wohl waren in der Lehre Jesu die allgemeinen Voraussetzungen dazu gegeben, um bei den Verhältnissen, wie sie sich praktisch in der apostolischen Zeit gestalteten, eine Heidenmission im paulinischen Sinne zu rechtfertigen; und so ist es uns auch verständlich, dass nach dem Zeugnisse des Paulus Gal. 2, 6—9 die Säulen der Urgemeinde nach principieller Erörterung des Problems, unter Vorbehalt ihres eigenen, auch von Paulus anerkannten Berufes zur Verkündigung des Evangeliums an die Beschneidung, sich zur Anerkennung

[1]) Vgl. Log. § 39 c. I, S. 173.

[2]) Vgl. meine Ausführungen in der Bearbeitung des Meyer'schen Kommentars über die Apostelgeschichte zu Act. 10, 1 f. u. 15, 1.

des göttlichen Rechtes der von Paulus geübten Heidenmission bestimmen liessen. Aber die Urapostel brauchten, wenn wir den vorher besprochenen Bestand der in ihrem Kreise überlieferten Worte Jesu voraussetzen, sich dieser Consequenzen der Lehre Jesu durchaus nicht von Anfang an deutlich bewusst zu sein.

3. Eine feste Organisation seiner Jünger, vermöge deren dieselben zu einer nach aussen hin abgegrenzten, im Innern gegliederten Gemeinschaft würden, hat Jesus nicht vorausgesehen und -bestimmt. Auch die selbständige Bezeichnung als „Gemeinde“ (ἐκκλησία) scheint er seiner Jüngerschaar nicht beigelegt zu haben [1]). Wie er während seines irdischen Lebens sich und seine Jünger von der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft äusserlich nicht abgesondert hat, wenn er auch das vollste Bewusstsein von dem innerlichen Vorrange hatte, den sie als Genossen des verwirklichten Reiches Gottes vor allen noch ausserhalb dieses Reiches Stehenden besässen (Mt. 11, 11; 17, 25 f.), so hat er auch keinen Anlass gefunden, mit Bezug auf die für ihn absehbare Folgezeit eine äusserliche Absonderung seiner Jünger von der israelitischen Volks- und Religionsgemeinschaft in Aussicht zu nehmen. In dem Gleichniss von dem Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13, 24—30) [2]), hat er die Warnung davor begründet, dass man in dem Wunsche, eine reine Gemeinde des Reiches Gottes herzustellen, eine äusserliche Ausscheidung aller schlechten Elemente vorzunehmen versuche, wo man doch garnicht die Fähigkeit habe, genau die echten, guten Elemente von den unechten, schlechten zu unterscheiden. In dem ergänzenden Gleichniss von den guten und faulen Fischen im Netze (Mt. 13, 47 f.) [3]) hat er dann seine Jünger auf das Gericht Gottes verwiesen, welches dereinst nach sicheren Merkmalen die nothwendige Ausscheidung der schlechten Elemente aus der Vermischung mit den guten des Reiches Gottes herbeiführen werde. Unter ein-

1) Ueber Mt. 16, 18 f. u. 18, 17 f., welche nicht als authentisch überlieferte Worte Jesu gelten können, vgl. zu Log. § 28c. I, S. 155 f. u. Log. § 47. I, S. 180 f.

2) Vgl. Log. § 44a. I, S. 178 f.

3) Vgl. Log. § 44b. I, S. 179.

ander sollten seine Jünger durch brüderliche Liebe verbunden sein; sie sollten nicht danach trachten, sich über einander zu erheben und ihren Vorrang vor einander durch Titel zu bezeichnen, sondern vielmehr ihre Grösse in der liebevollen, dienstwilligen Erniedrigung unter einander suchen (Mt. 23, 8—12; Mc. 9, 33—35; 10, 42—44). Nun ist es ja gewiss richtig, dass die Erfüllung dieser allgemeinen Liebespflicht an sich durchaus vereinbar ist mit einer solchen, dem Zwecke der Gesammtheit dienlichen Organisation, durch welche Leitende und Geleitete, Vorgesetzte und Gehorchende unterschieden werden. Jesus selbst aber hat sich darauf beschränkt, jene allgemeine sittlich-religiöse Pflicht seinen Jüngern einzuschärfen und hat nicht auch die Nothwendigkeit regelmässiger Ueber- und Unterordnungsverhältnisse rechtlicher Art zwischen seinen Jüngern hervorgehoben. Sofern er das Reich Gottes im Grossen und Ganzen auf dem Boden der jüdischen Religionsgemeinde sich weiter entfaltend dachte, konnte er die Genossen des Reiches als einen freien, durch keine äussere Regel, sondern nur durch den inneren Anschluss an ihn und sein Evangelium, durch das Vertrauen auf die väterliche Liebe Gottes und durch Erweisung brüderlicher Liebe gegen einander verbundenen Verein vorstellen, nach Art der freien, nur sittlich-religiös bedingten Gemeinschaft, in welcher während seines Lebens seine Jünger mit ihm als ihrem Meister und dadurch auch unter einander verbunden waren.

Freilich hat Jesus zu einer künftigen Organisation seiner Jünger dadurch selbst einen Anknüpfungspunkt hergestellt, dass er die Zwölfe, welche er in besonders nahe persönliche Gemeinschaft mit sich gezogen und schon während seiner eigenen irdischen Wirksamkeit zu besonderen Organen seiner Verkündigung gemacht hatte (Mc. 3, 14), auch für die Zeit nach seinem Tode zu Fortsetzern seines Werkes in bevorzugtem Sinne bestimmte[1]). Wir dürfen zwar nicht sagen, er habe diese Zwölfe

[1]) Zu einer Bestreitung der Geschichtlichkeit dieses Zwölfapostolates, wie sie neuerdings wieder von W. Seufert, der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche, Leiden 1887, S. 14 ff., vorgenommen ist, liegt meines Erachtens durchaus kein kritisch berechtigter Anlass vor. Abgesehen von dem Zeugnisse des Marcus, welches für den, der die Priorität des Marcusevangeliums vor unserem

von vornherein nur mit dieser Zweckbeziehung erwählt, dass sie dereinst nach seinem Tode seine Wirksamkeit fortsetzen sollten, und ihre Aussendung bei seinen Lebzeiten habe auch nur die Bedeutung einer Vorübung auf jenen zukünftigen Beruf gehabt [1]). Sondern die Zwölfe sollten in erster Linie schon während des irdischen Lebens Jesu als seine regelmässige Begleitung einen festen, für andere Menschen deutlich erkennbaren Stamm der Gemeinde des Reiches Gottes darstellen und ihm, dem Messias, wo er seine eigene einzelne Arbeitskraft in Anschauung der Grösse des Arbeitsfeldes nicht ausreichend fand, zur Hülfe bei seiner ausbreitenden Verkündigung vom Reiche Gottes dienen (Lc. 10, 2). So hat Jesus sie — wenn auch vielleicht nach der Ueberlieferung der Logia nicht sie allein, sondern einen grösseren Kreis von Anhängern, — schon in der ersten Periode seiner Wirksamkeit ausgesandt, um die Botschaft, dass das Reich Gottes genaht sei, in alle Ortschaften Palästinas zu bringen und Gesammtisrael dadurch auf den allgemeinen Sinn und Zweck seines Wirkens aufmerksam zu machen (Mc. 6, 7—13; Lc. 10, 4—11). Je deutlicher ihm aber im Verlaufe seiner Wirksamkeit die Nothwendigkeit und das nahe Bevorstehen seines Todes in's Bewusstsein trat, desto mehr mussten diese nächsten Jünger für ihn die Bedeutung der nach seinem Tode an seine Stelle tretenden Träger seiner Lehre und seines Werkes

ersten und dritten Evangelium und sein Zurückgehen auf ältere, wahrscheinlich petrinische Erzählungsreihen erkannt hat, vollgewichtig ist, zeugen auch Paulus 1 Cor. 15, 5 und die Stelle Act. 6, 2 innerhalb des auf einer sehr alten schriftlichen Quelle beruhenden Abschnittes Act. 6 u. 7 für „die Zwölfe“. Nur ist festzuhalten, dass der Begriff der „Apostel“, welcher in der späteren Zeit je länger desto mehr auf die von Jesus auserwählten und ausgesandten zwölf Jünger eingeschränkt worden ist, nach dem Bewusstsein der älteren Zeit, namentlich auch des Paulus, sich keineswegs mit dem Begriffe der Zwölfe deckte. Der Begriff der „Apostel“ war der viel weitere, welcher alle umfasste, die sich berufsmässig der Ausbreitung des christlichen Evangeliums widmeten.

[1]) Schon unser erster Evangelist, Mt. 10, 5 ff., hat der Aussendungsrede Jesu eine den ursprünglichen Sinn sowohl der Marcus- als auch der Logiaüberlieferung umdeutende Beziehung auf den zukünftigen Apostelberuf der Zwölfe nach dem Tode Jesu gegeben. Vgl. zu Log. § 7a. I, S. 85.

gewinnen und musste seine besondere Unterweisung an sie in Zweckbeziehung auf ihre besondere Ausrüstung zu diesem ihrem zukünftigen Berufe geschehen (vgl. Mt. 10, 26 f.). Bei seinem Abschiede hat er die Herrschaft, welche er seitens seines Vaters übertragen bekommen hatte, ihnen, die sie in der Zeit seines anfechtungsvollen Berufes treu bei ihm ausgeharrt hatten, weiter vermacht (Lc. 22, 28 f.)[1]), indem er trotz des deutlichen Vorausblickes auf ihr jetzt bevorstehendes Gesichtetwerden durch den Satan und Anstossnehmen (Lc. 22, 31; Mc. 14, 27—31) die sichere Hoffnung hatte, dass sie die Festigkeit des Vertrauens und Bekenntnisses zu ihm wiedergewinnen würden. Aber wie die messianische Würde, welche er sich selbst von Gott verliehen wusste, nicht eine Herrschaft irdischer Art war, die sich im Empfangen von Diensten Anderer bewährt hätte, sondern seinen Beruf zur Leistung des grössten Dienstes an Andere, zur Verkündigung und Verleihung des Reiches Gottes an die Menschen unter Daransetzung des ganzen eigenen irdischen Lebens, bedeutete (Mc. 10, 42—45), so hatte auch die Herrschaft, welche er den Zwölfen vermachte, nach seinem Bewusstsein nur die Bedeutung ihres Berufes, in seiner Nachfolge das messianische Wirken zur Aufrichtung des Reiches Gottes fortzusetzen, nicht aber die Bedeutung einer äusseren Vorrangstellung, welche sie unter den Genossen des Reiches Gottes einnehmen sollten. So hat Jesus auch dem Simon, welchen er als ersten mit seinem Bruder Andreas in seine specielle Nachfolge berufen hatte, um sie zu „Menschenfischern“ zu machen (Mc. 1, 16 f.), selbst den Beinamen Petrus, „Felsenmann“, gegeben, um auszudrücken, dass derselbe wegen der Grösse und Lebhaftigkeit seines Vertrauens zu dem von Jesus verkündigten messianischen Reiche die Bedeutung einer festen Grundlage für das Reich Gottes haben werde (Mc. 3, 16; vgl. Mt. 16, 18)[2]); und er hat ihm beim letzten Mahle, trotz der Voraussicht auf sein rasches Erliegen und Verleugnen in der nahen Stunde der Versuchung (Mc. 14, 29 f.), den Auftrag hinterlassen, wenn er sich von seinem Abwege wieder umgewandt haben werde, solle er seinen Brüdern

[1]) Vgl. Log. § 39 c. I, S. 173.

[2]) Vgl. zu Log. § 47. I, S. 180 f.

zur Stütze dienen (Lc. 22, 32)[1]. Aber natürlich kann nicht davon die Rede sein, dass diese dem Simon zugewiesene Bedeutung für die Gemeinde des Reiches Gottes im Sinne Jesu sich auf eine amtliche Leitung der Gemeinde im Ganzen und ein amtliches Vorrecht vor ihren einzelnen Genossen bezogen hätte.

4. Oft und mit Nachdruck hat Jesus hervorgehoben, dass das Geschick seiner Jünger in der Folgezeit auf Erden Hass und Verfolgung seitens der anderen Menschen sein werde. Wie er sein eigenes Todesleiden als Erweisung der im Reiche Gottes allgemein geltenden Regel betrachtete, dass man um des Evangeliums willen das Kreuz auf sich nehmen und das Leben daransetzen müsse (Mc. 8, 34 f.), so fand er andrerseits in der Erfahrung, welche er selbst von der tödtlichen Feindschaft der Menschen wegen seiner Verkündigung des Reiches Gottes machte, die sichere Begründung des Schlusses auf analoge Erfahrungen, welche seine Jünger um des Reiches Gottes willen machen würden. „Ein Jünger ist nicht über seinen Meister, noch ein Knecht über seinen Herrn; es ist dem Jünger genug, dass er wird wie sein Meister, und der Knecht wie sein Herr. Wenn sie den Hausherrn Beezebul genannt haben, wieviel mehr seine Hausleute!" (Mt. 10, 24 f.). Wenn Jesus auch die Zuversicht hatte, dass das Leiden, welchem er sich selbst unterzog, ein Mittel zur Förderung des Reiches Gottes sein werde, so gab er sich doch nicht der Vorstellung hin, dass es mit diesem seinem eigenen Leiden um des Reiches Gottes willen genug sein werde; sondern er blickte voraus auf eine daran sich anschliessende Leidenszeit aller seiner Jünger. In diesem Sinne hat er mit seiner Aussage, dass er zur Entzündung eines grossen Feuers auf der Erde gekommen sei (Lc. 12, 49), nicht nur den Hinweis auf seine eigene Leidenstaufe, die erst vollzogen sein müsse, bevor das Feuer machtvoll um sich greifen werde (V. 50), sondern auch den Hinweis auf den für seine Jünger bevorstehenden grossen Kampf verbunden: „meinet nicht, dass ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern Schwert; denn ich bin gekommen, zu entzweien einen Menschen mit seinem Vater, eine Tochter

[1]) Vgl. zu Log. § 39 d. I, S. 174.

mit ihrer Mutter, eine Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und Feinde des Menschen werden seine Hausleute sein" (V. 51—53; Mt. 10, 34—36)[1]. Er will sagen, dass in dem bevorstehenden Kampfe auch die durch engste irdische Beziehungen mit einander Verknüpften gegen einander Parthei nehmen werden. Dafür aber, dass sein messianisches Wirken einen solchen erbitterten Kampf hervorrufen wird, während man doch denken sollte, dass es den Menschen nur Frieden und Heil brächte, liegt der Grund nicht darin, dass die Genossen des Reiches Gottes ihrerseits Zwietracht und Feindschaft hegen und stiften, sondern darin, dass sie wegen des Evangeliums vom Reiche Gottes, welches sie anerkennen, befolgen und verkündigen, von den Feinden des Reiches Gottes gehasst und verfolgt werden. Auch die Aufforderung Jesu an seine Jünger beim letzten Mahle: „aber jetzt, wer einen Beutel hat, nehme ihn, ebenso auch eine Tasche, und wer es nicht hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert" (Lc. 22, 36)[2] ist aus seinem Vorausblicke auf diese bevorstehende Zeit der Verfolgung seiner Jünger zu erklären. Jesus stellt die Nothwendigkeit des Schwertkaufs in Gegensatz zu dem bisherigen Freigebliebensein seiner Jünger von allem Mangel bei ihrer Wirksamkeit als seine Sendboten (V. 35) und begründet seine Aufforderung durch den Hinweis auf das für ihn selbst jetzt eintretende Endgeschick nach Verbrecherart (V. 37), weil er voraussieht, dass eben jetzt mit der über ihn hereinbrechenden Katastrophe auch für seine Jünger eine Periode anbrechen wird, wo sie nicht mehr friedlich und harmlos, wie bisher, sondern nur unter Kämpfen und Verfolgungen ihren Sendbotenberuf in seinem Dienste ausüben können.

Nach dem Marcusberichte hat er den beiden Zebedaiden, welche, um in seiner Herrlichkeit zu seiner Rechten und zu seiner Linken zu sitzen, sich anheischig machten, auch den Kelch zu trinken, den er trinke, und die Taufe zu erfahren, mit der er getauft werde, geantwortet, ihnen würde in der That dieser Kelch und diese Leidenstaufe zu Theil werden (Mc. 10, 37—39). Und er hat die vier vertrauten Jünger, welche ihn

[1]) Vgl. Log. § 17a. I, S. 122 f.
[2]) Vgl. Log. § 39e. I, S. 174.

auf dem Oelberge nach dem Vorzeichen des von ihm angekündigten grossen Gerichtes befragten (Mc. 13, 1—4), nur auf das Vorzeichen der Anfechtungen und Verfolgungen verwiesen, welche sie selbst wegen ihres Glaubens erfahren würden (V. 5 f. 9. 11—13. 21—23. 28 f.) [1]). „Ihr werdet ausgeliefert werden an Rathsversammlungen und werdet in Synagogen Schläge erhalten und werdet vor Procuratoren und Könige gestellt werden um meinetwillen, zum Zeugnisse für sie. — — Und es wird ein Bruder den Bruder ausliefern zum Tode, und ein Vater das Kind, und es werden aufstehen Kinder gegen Eltern und sie zum Tode bringen; und ihr werdet gehasst sein von Allen um meines Namens willen; wer aber ausharrt bis zu Ende, der wird errettet werden“ (V. 9. 12 f.). So wird die den Jüngern bevorstehende Zeit, „die Tage, da der Bräutigam von ihnen genommen sein wird“, für sie eine Zeit der Trauer sein (Mc. 2, 20), wo sie von dem sehnlichen, aber vergeblichen Verlangen erfüllt sein werden, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, d. h. wenigstens auf kurze Zeit etwas von dem Heile des mit der Wiederkunft des Messias eintretenden himmlischen Vollendungszustandes zu erfahren (Lc. 17, 22). Eben wegen dieses Gespanntseins ihrer Wünsche auf den zur Errettung erscheinenden Messias, werden sie in Gefahr stehen, trügerischen messianischen Vorspiegelungen Glauben zu schenken. Viele werden im Namen Jesu auftreten, sich also als den wiedergekehrten Messias Jesus bezeichnen (Mc. 13, 6), und Viele werden als Pseudomessiasse und Pseudopropheten auftreten, sich also im Gegensatze zu Jesus als den rechten Messias hinstellen (V. 21 f.), und diese wie jene werden Viele abtrünnig machen. Aber dem

[1]) Mit Bezug auf die Rede Mc. 13 berufe ich mich auf meine ausführliche Beurtheilung I, S. 10 ff., welche ich durchaus aufrecht erhalte. Die exegetischen Gründe, welche die Ausscheidung der Stücke V. 7—9a. 14—20. 24—27. 30 f. aus dem umgebenden Redebestande fordern und auf den ursprünglich selbständigen Zusammenhang der beiden so entstehenden Wortreihen hinweisen, nämlich theils die verschiedene Art der hier und dort leitenden Anschauungen, theils die in den Worten selbst liegenden Bezugnahmen der einzelnen Theile der Rede auf einander, sind für den, welcher sich überhaupt auf eine vorurtheilsfreie Prüfung des Thatbestandes einlässt, einfach zwingend.

Auftreten dieser falschen Messiasse wird das entscheidende Merkzeichen des Auftretens des wahren Messias fehlen, nämlich die wunderbare universale Offenkundigkeit des Erscheinens zum Vollzuge des Endgerichtes (Mc. 13, 21; Lc. 17, 23 f.; Mt. 24, 26 f.).

Jesus hat diese Zeit anfechtungsvoller Drangsale für seine Jüngergemeinde einerseits im Anschlusse an sein eigenes Todesleiden stehend (Lc. 12, 50—53; 17, 25), andrerseits seiner messianischen Wiederkunft so vorangehend gedacht, dass seine Jünger darin ein sicheres Vorzeichen seines Naheseins erblicken könnten (Mc. 13, 28 f.). Der anscheinende Widerspruch dieser Zeitbestimmungen verschwindet, wenn man bedenkt, dass Jesus von der Voraussetzung ausging, seine Wiederkunft werde schon verhältnissmässig bald nach seinem Tode eintreten. Er hat nicht etwa seinen Jüngern besondere Verfolgungen für die erste Zeit nach seinem Scheiden von der Welt, und dann wieder besondere Drangsale unmittelbar vor seiner Wiederkunft in Aussicht stellen wollen und dazwischen eine Periode verhältnissmässig ruhiger, friedlicher Weiterentwicklung von unbestimmter Dauer liegend gedacht; sondern er hat angenommen, dass die ganze bevorstehende Periode der irdischen Fortentwicklung des Reiches Gottes eine Periode des Verfolgt- und Angefochtenwerdens seiner Jünger um seinet- und des Evangeliums willen sein werde. Er hat aber wegen seiner Vorstellung von der verhältnissmässigen Kürze dieser Periode und von dem wesentlichen, wenn auch nicht ausschliesslichen, Fortbestande der Entwicklung des Reiches Gottes auf dem Boden des israelitischen Volkes seiner Schilderung von den bevorstehenden Bedrängnissen eine solche zeitgeschichtliche Färbung gegeben, wie sie den zu seiner Zeit bestehenden Verhältnissen im jüdischen Lande entsprach (Mc. 13, 9. 21 f.).

5. Wie Jesus seinen Jüngern eine endliche heilvolle Errettung nach der Periode der Leiden und Verfolgungen verhiess, so hat er andrerseits seinen ungläubigen jüdischen Zeitgenossen nach der Periode ihres gegenwärtigen unbussfertigen Dahinlebens in irdischem Wohlsein ein schreckliches, vernichtendes Verderben vorausverkündigt. Er hat Wehe gerufen über die Ortschaften am galiläischen See, welche den Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit gebildet hatten: Tyrus und Sidon, jenen

heidnischen Städten, denen die alttestamentlichen Propheten schrecklich vernichtende Gottesgerichte androhten, werde es am Tage des Gerichtes erträglicher ergehen als Chorazin und Bethsaida; und Kapharnaum, die bis zum Himmel, d. h. zu stolzester Macht und Herrlichkeit, erhöhte Stadt, werde bis zum Hades, d. h. bis zur tiefsten Vernichtung, erniedrigt werden (Lc. 10, 13—15). Er hat erklärt, dass er seinen Zeitgenossen zur Verkündigung des Gerichtes gesandt sei, wie einst Jona den Niniviten, und dass dem bösen Geschlechte, welches von ihm ein besonderes Beglaubigungszeichen für die göttliche Art und Herkunft seines Wirkens forderte, kein anderes Zeichen gegeben werden solle, als dieses Jonazeichen, d. h. als dieses sein Auftreten mit der Gerichtsbotschaft (Lc. 11, 29—31) [1]. Wo sich die Juden seiner Zeit mit dem Gedanken in Sicherheit wiegten, dass die grossen Gottesgerichte über das Volk Israel der Vergangenheit angehörten und weitere Gerichte Gottes nur die gegen Israel feindseligen heidnischen Völker treffen könnten (vgl. Mt. 3, 7 ff.), verwies Jesus sie auf das Beispiel von dem Krankheitsdämon, welcher, nachdem er vom Menschen ausgefahren ist, nachher aber wieder eine Disposition bei ihm vorfindet, mit siebenfacher Verstärkung zu ihm zurückkehrt, so dass es zuletzt bei dem Menschen schlimmer wird als zuerst; so werde es auch dieser bösen Generation ergehen: das Gerichtsverderben, von welchem sie für immer frei geworden zu sein vermeinten, werde mit verstärkter Gewalt wieder über sie hereinbrechen, weil sie in ihrer Sündhaftigkeit die Wiederkehr des Gerichtes herausforderten (Mt. 12, 43—45) [2]. Wahrscheinlich im Anschluss an den Ausspruch einer jüdisch-apokalyptischen Schrift, wo der gegenwärtigen Generation eine Strafvergeltung für alle seit Abels Ermordung an den von Gott gesandten Predigern der Frömmigkeit begangenen Blutthaten angedroht war, hat Jesus die Versicherung gegeben, in der That

[1]) Vgl. oben S. 485.

[2]) Ueber den von Lc. (11, 24—26) verschobenen Zusammenhang dieses Gleichnisses von dem mit Verstärkung zurückkehrenden Dämon mit der Gerichtsdrohung in den Worten vom Jonazeichen vgl. zu Log. § 12b u. e. I, S. 101 u. 104. Ueber die hier vorliegende Vorstellung von dem Wirken der Dämonen s. oben S. 125.

werde diese Generation die grosse Strafheimsuchung erfahren (Lc. 11, 49—51)[1]. Er hat denen, welche ihm von der Ermordung galiläischer Männer während der Opferdarbringung im Tempel berichteten und welche in der Erfahrung dieses schrecklichen Schicksals das Anzeichen einer besonders grossen Schuld der Ermordeten sahen, erwidert, dass sie alle, wenn sie nicht Sinnesänderung übten, ein ebensolches Vernichtungsgericht erfahren würden (Lc. 13, 1—5). Er hat ihnen, um zu zeigen, wie nahe ihnen das Gericht drohe und wie ihnen jetzt nur noch eine kurze Gnadenfrist zur Sinnesänderung gegeben sei, das Gleichniss von dem unfruchtbaren Feigenbaume erzählt, den der Besitzer des Weinbergs schon umhauen lassen will, dem er dann aber auf Zureden des Weingärtners noch eine kurze Frist des Bestandes zu neuer, aber auch gewiss letzter Erprobung der Fruchtbarkeit gewährt (Lc. 13, 6—9). Er hat sie, die sie nach Wolken und Wind so klug das künftige Wetter, die künftige äussere Gestalt des Himmels und der Erde, zu beurtheilen vermöchten, gescholten, dass sie unfähig wären, die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit zu würdigen und in ihr die Anzeichen des bevorstehenden Gerichtes zu erkennen (Lc. 12, 54—56); und er hat sie aufgefordert, aus ihrem eigenen Verhalten in irdischen Angelegenheiten zu erschliessen, was angesichts des drohenden Gottesgerichtes das gehörige Verhalten für sie wäre: wo man doch, wenn man als Schuldner von seinem Gläubiger vor den Richter gebracht werden solle, noch die letzte mögliche Frist zum Vergleiche mit dem Gläubiger wahrnehmen müsse, um nicht der sonst vom Richter unfehlbar verhängten Gefängnissstrafe bis zur völligen Abtragung der Schuld zu verfallen (Lc. 12, 57—59)[2]. So hat er insbesondere ein göttliches Strafgericht verkündigt über Jerusalem, die Prophetenmörderin, die von ihm beweinte Stadt, welche er so oft zu sich zu locken gesucht hatte, welche aber nicht kommen wollte und vor deren Augen verborgen blieb, was ihr zum Heile diente (Lc. 13, 34; 19, 41 f.). Er hat bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem

[1]) Vgl. Log. § 13k. I, S. 111 f.

[2]) Vgl. über den inhaltlichen Zusammenhang dieses Stückes Lc. 12, 54—59 mit Lc. 13, 1—9: Log. § 18. I, S. 125 ff.

den Hierarchen das Gleichniss von den Winzern entgegengehalten, welche sich der Pflicht gegen ihren Herrn entziehen und sich freventlich gegen seine Boten, ja auch gegen seinen einzigen geliebten Sohn vergehen, um den Weinberg für sich selbst auszubeuten und zu gewinnen, über welche dann aber der Herr zum vernichtenden Strafgerichte kommt (Mc. 12, 1—9); und er hat, als er von seinen Jüngern auf die Mächtigkeit des Tempelbaues in Jerusalem hingewiesen wurde, geantwortet, es werde nicht ein Stein dieses Tempels auf dem anderen gelassen werden, der nicht zerstört werde (Mc. 13, 1 f.).

In welchem Verhältniss hat nach der Vorstellung Jesu dieses angedrohte Gericht über die unbussfertigen jüdischen Zeitgenossen und speciell über Jerusalem zu den Verfolgungen und zu der endlichen Errettung gestanden, welche er seinen Jüngern vorausverkündigte? Hat er an ein in der Form einer politischen Katastrophe erfolgendes Strafgericht über das jüdische Volk und die jüdische Hauptstadt gedacht, welches während der Periode der irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes eintreten und also in einem zeitlichen, wohl aber auch sachlichen Zusammenhange mit den seiner Jüngergemeinde bevorstehenden Drangsalen in dieser Periode stehen werde, oder hat er an das definitive göttliche Endgericht gedacht, welches er selbst als wiederkehrender Messias zur Errettung seiner Jünger von ihren irdischen Drangsalen herbeiführen werde, mit welchem also die Periode der himmlischen Heilsvollendung beginnen werde? Wenn wir bedenken, dass Jesus im Allgemeinen bei seinem Vorausblick auf die zukünftigen Verhältnisse und Ereignisse den verhältnissmässig nahen Eintritt der Endvollendung des Reiches Gottes vorausgesetzt hat, und wenn wir sehen, dass er bei einigen seiner Gerichtsandrohungen an die zeitgenössische jüdische Generation ganz deutlich von „dem Gerichte“ oder „Gerichtstage“ im speciellen Sinne, d. h. von dem entscheidenden göttlichen Endgerichte bei seiner Wiederkunft redet (Lc. 10, 12. 14; 11, 31 f.), während diese Gerichtsandrohungen doch sonst in ihren Motiven und ihrer Art den anderen Gerichtsankündigungen ganz gleich sind, so müssen wir urtheilen, dass Jesus bei diesen seinen Verkündigungen eines Gerichtes über Israel überall nicht ein einzelnes, in den Verlauf der irdischen

Weiterentwicklung des Reiches Gottes hineinfallendes Strafgericht, welches von dem grossen göttlichen Endgerichte zu unterscheiden wäre, sondern eben dieses Endgericht selbst gemeint hat, welches deswegen das jüdische Volk in ganz besonderem Grade treffen und vernichten wird, weil dasselbe durch seine ungläubige Verwerfung des Messias eine ganz besondere Schuld auf sich geladen hat. Wir dürfen auch die Gerichtsandrohung Jesu über Jerusalem hiervon nicht ausnehmen. Vielmehr dienen die in der Rede Mc. 13 überlieferten Worte Jesu zur besonderen Bestätigung dafür, dass er auch das Gericht über Jerusalem als das Endgericht bei seiner Wiederkunft vorgestellt hat. Als er seinen Jüngern die völlige Zerstörung des Tempelbaues verkündigt hatte (Mc. 13, 1 f.) und sie ihn nach der Zeit und dem Vorzeichen fragten, wann „dieses" sich vollziehen werde (V. 3 f.), antwortete er ihnen mit dem Hinweise auf die ihnen bevorstehenden Anfechtungen und Verfolgungen um ihres messianischen Glaubens willen (V. 5 f. 9—13. 21—23), welche das Anzeichen des unmittelbaren vor der Thüre Stehens seiner Wiederkunft sein würden (V. 28 f.), und mit der Hervorhebung der Ungewissheit des Zeitpunktes seiner Wiederkunft und der daraus für seine Jünger folgenden Nothwendigkeit zu jederzeitiger Bereitschaft (V. 32—37). Diese Antwort steht zu der gestellten Frage nur dann in deutlicher und einfacher Beziehung, wenn für das Bewusstsein Jesu die verkündigte Zerstörung des jerusalemischen Tempels ein Glied des Endgerichtes war, welches eben bei seiner Wiederkunft zur Errettung der Genossen des Reiches Gottes eintreten würde. Jesus hat nicht nur ein dereinstiges Aufhören des irdischen Tempels und seines Cultus bezeichnen wollen, wenn die Zeit der himmlischen Vollendung des Reiches Gottes anbreche. Sondern weil er unter der prunkvollen äusseren Erscheinung des Tempelbaues und Tempelcultus eine tiefe innere Verderbniss sah und einen klaffenden Widerspruch zwischen der von Gott gesetzten Bestimmung des Tempels und der durch die Schuld der Menschen gewordenen Wirklichkeit desselben fand (Mc. 11, 15—17), musste sich bei ihm die Vorstellung von dem dereinstigen Aufhören des Tempels zu der Vorstellung von einem zerstörenden Strafgerichte Gottes über den Tempel ausgestalten.

Gewiss hat es sein gutes Recht, wenn die christliche Gemeinde später in der schrecklichen Katastrophe, welche im jüdisch-römischen Kriege über das jüdische Volk und insbesondere über Jerusalem hereingebrochen ist, eine merkwürdige Erfüllung des von Jesus seinen jüdischen Zeitgenossen verkündigten Gerichtes erblickt hat. Noch die Generation, welcher er das Strafgericht für ihr ungläubiges und unsittliches Verhalten angedroht hatte, hat wenige Jahrzehnte nach seinem Tode diese Erfüllung seiner Worte erfahren. Aber sofern wir nach dem ursprünglichen Gedankenkreise Jesu selbst fragen, müssen wir feststellen, dass er das angedrohte Gericht doch in anderer Art gedacht hat, als es sich in jenem jüdischen Kriege, in der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels verwirklicht hat; er hat nicht eine durch Menschenhände herbeizuführende politische Katastrophe, sondern das unmittelbar durch den wiederkehrenden Messias herbeizuführende Endgericht Gottes gemeint [1]).

6. Wenn wir aus den Reden des vierten Evangeliums zusammenstellen wollen, welche Vorstellungen Jesu mit Bezug auf die weitere Entwicklung und die Geschicke seiner Jünger-

[1]) Dadurch, dass schon in unseren Evangelien Jesu auch solche weissagende Worte in den Mund gelegt sind, welche sich offenbar auf die politischen Ereignisse des jüdisch-römischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems beziehen, ist die Erkenntniss der oben bezeichneten Vorstellung Jesu verdunkelt worden. Aber es ist leicht zu erkennen, dass diese Worte deutlicher Weissagung auf die politischen Ereignisse des jüdisch-römischen Krieges nicht authentisch auf Jesus zurückgehen. Die Weissagung Mc. 13, 7—9 a. 14—20, in welcher Kriege und Naturcalamitäten als Anfang der „Wehen“ bezeichnet werden und dann „das Greuel der Verwüstung“ an einer Stätte, wo es nicht hingehört, angekündigt wird, bei dessen Kommen die in Judäa Befindlichen schleunigst in's Gebirge fliehen sollen, bildet zusammen mit V. 24—27 u. 30 f. eine kleine, ursprünglich selbständige Apokalypse, deren Glieder von Marcus in den Zusammenhang der ihm gut überlieferten Zukunftsreden Jesu äusserlich eingeschoben sind, während sie thatsächlich in keiner inneren Beziehung zu ihr stehen (vgl. I, S. 10 ff. und s. die Anmerkung vorher auf S. 618). Bei der Reproduction der so componirten Marcusrede hat Lucas (21, 20—24) von seinem nachträglichen Standpunkte aus die Be-

gemeinde auf Erden in der Zeit nach seinem Tode hier mitgetheilt sind, so bemerken wir zuerst, dass zwar directe Aeusserungen Jesu über die verhältnissmässige Kürze dieser bevorstehenden Periode und über die dabei doch geltende Ungewissheit des Zeitpunktes ihres Abschlusses fehlen, dass aber auch durchaus keine Andeutungen vorliegen, welche im Gegensatze zu dem in den synoptischen Quellen überlieferten Vorstellungskreise Jesu auf eine längere künftige Entwicklung der Jüngergemeinde unter ganz neuen Verhältnissen hinwiesen. Vielmehr erscheinen an der einzigen Stelle, an welcher direct auf die Wiederkunft Jesu zur Herbeiführung des himmlischen Heilszustandes seiner Jünger Bezug genommen ist, ebenso wie in den synoptischen Aussagen die angeredeten Jünger selbst als diejenigen, zu denen der Herr auf die Erde zurückkehren wird, um sie zu sich in das himmlische Leben hinaufzuholen (14, 3), und alles, was sonst an Ahnungen und Voraussagungen Jesu über die irdische Zukunft seiner Jüngergemeinde ausgesprochen ist, steht, wie wir sehen werden, unter dieser stillschweigend geltenden Voraussetzung, dass im Wesentlichen die gleichen äusseren Verhältnisse für die Jüngergemeinde Bestand behalten, welche bei Lebzeiten Jesu selbst vorhanden waren.

Jesus drückt die Gewissheit aus, dass seine Jüngergemeinde in Folge seines Todes nicht nur eine innerliche Förderung erfahren wird, sofern sie nach der ersten Zeit schwerster Trauer über seinen Verlust bald unter den Wirkungen des göttlichen Geistes eine freudige Zuversicht zu ihm, ein vertieftes Verständniss für seine Lehre, eine erneute, unzertrennbare, innerliche Gemeinschaft mit ihm und einen gesteigerten Muth zum offenen Zeugnisse für ihn gewinnen wird (14, 16—21. 26 f.; 15, 26 f.; 16, 7—23)[1], sondern dass sie sich auch äusserlich weiter ausbreiten wird. In seinem Abschiedsgebete bittet er nicht nur

ziehung auf den jüdischen Krieg noch viel directer hervorgehoben, als es in den geheimnissvoll andeutenden Worten des Marcus geschehen war. Ebenso ist aber ohne Zweifel auch die deutliche Weissagung auf die Belagerung und Zerstörung Jerusalems Lc. 19, 43 f. als ein erweiternder Zusatz des Lc. zu den in den Logia überlieferten Worten Jesu bei seinem letzten Einzuge in die Stadt zu beurtheilen (vgl. Log. § 37 b).

[1]) Vgl. oben S. 564 f.

für die Jünger, die ihn jetzt umgeben, sondern auch für alle diejenigen, welche zukünftig durch ihr Wort an ihn gläubig werden (17, 20). Nicht zwar bei dieser Gelegenheit, wohl aber einige Male bei früheren Anlässen, äussert er die Voraussicht, dass in der Zukunft auch Nichtisraeliten an dem von ihm verkündigten und vermittelten Heile Antheil erlangen werden[1]. Es ist besonders, ebenso wie nach unseren synoptischen Berichten, die ihm entgegengebrachte vertrauensvolle, verlangende Empfänglichkeit einzelner Nichtisraeliten, welche ihm diese Perspective auf das künftige Hinausreichen seiner Heilswirkungen über die Grenzen Israels hinaus eröffnet. Wir dürfen freilich in dem Worte an die samaritanische Frau, dass das Heil aus den Juden hervorgehe (4, 22), kaum eine indirecte Andeutung des Gedankens finden, dass das verheissungsgemäss unter den Juden, aus den bei ihnen gegebenen Bedingungen heraus, zur Erscheinung gelangende messianische Heil doch seine Bestimmung nicht allein für die Juden habe. Wohl aber hat Jesus in den Worten an seine Jünger nach dem Gespräche mit jener ihn verständnissvoll hörenden und fragenden Frau seine Erkenntniss des Reifseins auch der Samariter für die messianische Heilsbotschaft und seinen Vorausblick auf die dereinstige reiche Erntearbeit seiner Jünger auf diesem Arbeitsfelde ausgesprochen (4, 35—38)[2]. Ebenso hat er in dem ihm zu Ohren gekommenen Wunsche hellenischer Festpilger in Jerusalem, ihn zu sehen (12, 20—22), einen Anlass gefunden, auf eine weitere Ausbreitung seiner segensreichen Wirkungen vorauszuschauen, welche freilich erst eintreten könne, wenn sein eigenes Leben abgeschlossen sei; das Weizenkorn müsse in die Erde geworfen sein und ersterben, wenn es viele Frucht bringen solle (V. 24); erst als der aus der Erde zum himmlischen Leben Erhöhte könne er Alle, nicht nur Israeliten, zu sich ziehen

[1]) Darüber, dass die Sendung Jesu an die „Welt" nicht direct im Sinne einer universalistischen Bestimmung seines messianischen Werkes zu verstehen ist und dass nach den echten Mittheilungen der johanneischen Redequelle Jesus selbst während seines irdischen Lebens nicht ausserhalb der Grenzen Israels gewirkt hat, s. oben S. 502 f.

[2]) Vgl. über diese Stelle: I, S. 265 f. Ueber die Bedeutung der in hebräischer Weise gebrauchten Präterita in V. 38 s. I, S. 302.

(V. 32). Auch in Anknüpfung an das Gleichniss von dem Hirten, der mit vollem Interesse für seine Heerde sorgt und sein Leben für seine Schafe einsetzt, hat er auf einen künftigen Zuwachs seiner Jüngergemeinde aus einem anderen Kreise heraus, als für welchen er zunächst wirkte und aus welchem er zunächst die Seinen gewann, Bezug genommen: „und ich habe andere Schafe, welche nicht aus dieser Hürde sind; auch diese muss ich leiten und sie werden auf meine Stimme hören und es wird werden eine Heerde, ein Hirt“ (10, 16). So deutlich es ist, dass er in diesen Aussprüchen an eine zukünftige Erweiterung seines Jüngerkreises über die Grenzen des Volkes Israel hinaus gedacht hat, so bemerkenswerth ist es doch, dass diese Aussagen durchaus den allgemein gehaltenen Charakter solcher ahnenden Vorausblicke bewahrt haben, bei denen eine Erkenntniss der besonderen Verhältnisse der Zukunft fehlt, und dass seine Aussagen durchaus nicht die Gestalt bestimmter Aufträge an seine Jünger zu einer Mission ausserhalb des jüdischen Volkes bekommen haben. In dieser Beziehung gleichen sie ganz den in unseren synoptischen Quellenberichten überlieferten Aeusserungen Jesu über das zukünftige Verhältniss des Reiches Gottes zu den Heiden. Auch diese johanneischen Worte enthalten keinerlei Andeutung über die besonderen Probleme der Heidenmission, welche nachmals die apostolische Generation bewegt haben. Es ist uns unter Voraussetzung dieser johanneischen Worte Jesu, ebenso wie unter Voraussetzung jener synoptischen, verständlich, dass die ursprünglichen Jünger Jesu, auch ein Johannes, später die Berechtigung der von Paulus befolgten Methode der Heidenmission in Frage ziehen konnten, aber auch verständlich, dass sie zu dem Schlusse gelangten, das Heidenevangelium des Paulus als auf göttlichem Auftrage beruhend anzuerkennen und ihm und dem Barnabas die Rechte der Gemeinschaft zu bieten (Gal. 2, 6—9), und verständlich, dass, als endlich durch das grosse Strafgericht über das jüdische Volk dem ursprünglichen Berufe der Urapostel zur Verkündigung des Evangeliums an das Verheissungsvolk von Gott ein Ende bereitet war, auch ein Johannes seinen weiteren Beruf darin finden konnte, auf heidenchristlichem Gebiete für das Evangelium fortzuwirken.

Jesus betrachtet auch nach den johanneischen Reden die Glieder des engeren Jüngerkreises, welcher seine regelmässige Begleitung gebildet hatte und ihn auch bei der letzten Mahlzeit umgab, als die berufenen Organe zur weiteren Ausbreitung seiner Gemeinde. Sie, welche er aus der Welt auserlesen und in seine Gemeinschaft gezogen hatte (15, 16. 19), welche von Anfang an bei ihm gewesen und geblieben waren (15, 27; vgl. 6, 67—69), welche er geliebt und zu seinen Freunden gemacht hatte (13, 34; 15, 9—15) und welche ihn wieder geliebt hatten (16, 27), welchen er die ganze von Gott empfangene Offenbarung mitgetheilt hatte (15, 15; 17, 6. 8. 26) und welche ihn als den von Gott gesandten Offenbarer gläubig aufgenommen hatten (16, 27; 17, 6—8. 25), welche er als eine ihm von Gott geschenkte Gabe betrachtete (17, 2. 6. 9. 24) und fürsorglich gehütet und bewahrt hatte, Keinen verderben lassend, ausgenommen den „Sohn des Verderbens" (17, 12), — sie sollten die Fortsetzer seines Werkes auf Erden nach seinem Tode sein. Sie werden in seine Arbeit eintreten und nach der von ihm vollbrachten Aussaat den Erntegewinn haben (4, 36—38); sie werden dieselbe Wirksamkeit üben wie er, aber in gesteigertem Masse (14, 12). Bei seinem Abschiede spricht er aus, dass er sie ebenso in die Welt sende, wie Gott ihn in die Welt gesandt habe (17, 18). Es fehlt aber auch in den johanneischen Reden Jesu jede Hindeutung auf einen amtlichen Vorrang dieser seiner nächsten Jünger innerhalb der zukünftig erweiterten Gemeinde, oder überhaupt auf eine rechtliche Organisation der Jüngergemeinde in der Zukunft; es fehlt dieser Begriff der „Gemeinde" (*ἐκκλησία*) selbst. Jesus rechnet auch hier nicht auf ein äusserliches, sondern nur auf ein innerliches Getrenntsein seiner Jünger von der Welt, dadurch dass sie an der von ihm empfangenen Offenbarung festhalten (17, 15—17); er rechnet nicht auf ihre äusserliche, sondern auf ihre innerliche Einheit unter einander, dadurch dass sie in der Liebesgemeinschaft mit ihm und dem Vater bleiben (17, 21—23).

Ferner hat Jesus auch nach den johanneischen Reden vorhergesehen, dass seine Jünger seitens der anderen Menschen Hass und Verfolgung erfahren würden, in Analogie zu der tödtlichen Feindschaft, welche er selbst seitens der Welt erfuhr. Bei

seinem Abschiede hat er den Jüngern dieses auf Erden ihrer wartende Schicksal bestimmt vorausgesagt, damit, wenn es eintrete, sie sich seiner Worte erinnerten und an dem scheinbaren Widerspruche dieses Geschickes zu ihrem Heilsstande keinen Anlass nähmen, an ihrem messianischen Heilsvertrauen irre zu werden (16, 1 u. 4). Er verkündigt ihnen: „wenn die Welt euch hasst, so bedenket, dass sie mich zuerst gehasst hat; wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch auserlesen habe aus der Welt, deswegen hasst euch die Welt. Gedenket des Wortes, welches ich euch gesagt habe: der Knecht ist nicht grösser als sein Herr; wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie euch auch verfolgen; wenn sie mein Wort bewahrt haben, so werden sie das eure auch bewahren. Aber dieses Alles werden sie an euch thun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat" (15, 18—21). „Sie werden euch aus der Synagoge ausschliessen; ja, es kommt die Stunde, wo jeder, der euch tödtet, meinen wird, Gott eine Verehrung darzubringen; und dies werden sie thun, weil sie weder meinen Vater kennen, noch mich" (16, 2 f.). Es ist wohl zu beachten, wie die hier den Jüngern angekündigten Verfolgungen ganz in der Allgemeinheit bezeichnet werden, in welcher Jesus sie unmittelbar aus seinen eigenen Erlebnissen folgern konnte, während jede weissagende Bezugnahme auf specielle zukünftige Ereignisse und Verhältnisse fehlt. Der einzige specialisirende Zug ist der, dass man die Jünger aus den Synagogen ausschliessen werde. Aber gerade dieser Zug ist nur dafür ein charakteristisches Zeugniss, dass auch hier, ebenso wie Mc. 13, 9, im Wesentlichen der Fortbestand der jüdischen Umgebung und Verhältnisse, unter welchen Jesus selbst gelebt hatte, für seine weitere Gemeinde vorausgesetzt ist.

Endlich, so nachdrücklich in den Reden des vierten Evangeliums hervorgehoben ist, dass über die Ungläubigen, welche die Heilsverkündigung Jesu nicht aufnähmen, ein Gericht ergehe (3, 18 f.; 5, 22. 27; 9, 39; 12, 48), so wenig ist hier irgendwo auf das bevorstehende Strafgericht des jüdisch-römischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels angespielt. Das Gericht, welches verkündigt wird, ist überall das göttliche

Gericht, dessen Vollzug dem Messias übergeben ist, ein ewiges Gericht, welches die Ungläubigen selbst sich schon gegenwärtig dadurch zuziehen, dass sie das ewige Heilsleben nicht annehmen wollen; an ein göttliches Strafgericht in Form einer politischen Katastrophe ist nicht gedacht.

Die in den johanneischen Reden mitgetheilten Aussagen Jesu über die zukünftige Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde auf Erden stehen, bei aller Selbständigkeit im Einzelnen und in der Form, hinsichtlich ihres Gedankeninhaltes im Grossen und Ganzen in frappantem Einklange mit den durch die synoptischen Quellen überlieferten Aeusserungen Jesu, und dieser Einklang bildet ein zu anderen Anzeichen hinzukommendes, höchst bedeutsames Zeugniss für die Herkunft dieser johanneischen Reden. Fast noch charakteristischer, als die Uebereinstimmung in dem, was Jesus auf Grund seiner allgemeinen religiösen Anschauungen und seiner auf Erden gemachten Erfahrungen an sich selbst über die Zukunft seiner Jüngergemeinde positiv voraussagt, ist die Uebereinstimmung in dem, was er nicht sagt, d. h. in dem Fehlen weissagender Beziehungen auf solche specielle Gestaltungen und Thatsachen der Zukunft, welche sich nicht einfach aus dem allgemeinen Wesen der Jüngergemeinde und aus dem Fortbestande der gegenwärtig umgebenden Verhältnisse erschliessen liessen. Um die Eigenthümlichkeit der johanneischen Reden in diesem Punkte zu würdigen, müssen wir uns vergegenwärtigen, wie selbstverständlich es der späteren evangelischen Ueberlieferung erschien, dass Jesus bestimmte Weissagungen und Anweisungen mit Bezug auf zukünftige Ereignisse und Verhältnisse gegeben habe (vgl. Mc. 13, 14—20; Mt. 18, 17 f.; 22, 7; 23, 35; 28, 19 f.; Lc. 19, 43 f.; 21, 20—24; 24, 47—49), und welchen Werth gerade der Verfasser des vierten Evangeliums darauf legte, geheimnissvoll weissagende Vorausbezeichnungen einzelner zukünftiger Thatsachen durch Jesus als specifische Proben seines wunderbaren Erkenntnissvermögens hervorzuheben (vgl. 2, 21 f.; 6, 64; 7, 39; 12, 33; 13, 11; 18, 9; 21, 18 f. 22 f.). Sollen wir nun annehmen, dass dieser Evangelist, über das Niveau des geschichtlichen Verständnisses, welches er sonst in Gemeinschaft mit seinen nachapostolischen Zeitgenossen einnahm, in wunderbarer Weise hinaus-

gehend, von sich aus die Aeusserungen Jesu mit Bezug auf die Zukunft seiner Jüngergemeinde zufällig so zu gestalten vermochte, dass sie dasselbe allgemeine Gepräge bekommen haben, wie die durch unsere ältesten anderweitigen Quellen bezeugten Worte Jesu, — oder sollen wir nicht vielmehr in diesem echten Gepräge der von ihm überlieferten Aeusserungen ein weiteres Anzeichen dafür erkennen, dass er die Reden Jesu in seinem Evangelium eben nicht frei von sich aus gestaltet, sondern nach einer apostolischen Quellenschrift, die ihrerseits auf authentischen geschichtlichen Erinnerungen beruhte, reproducirt hat?

Cap. 2. Das nothwendige Verhalten der Jünger in der Zukunft.

1. Die von Jesus im Vorausblicke auf die Weiterentwicklung des Reiches Gottes auf Erden nach seinem Tode gegebenen Ermahnungen an seine Jünger, wie sie sich in dieser Zukunft verhalten sollen, sind im Princip identisch mit den Forderungen, welche er im Allgemeinen als Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes aufstellt. Wir können von diesen allgemeinen Forderungen jene Ermahnungen nur insofern unterscheiden, als Jesus an Stelle des Verhaltens, durch welches die Menschen zu seinen Jüngern und Genossen des Reiches Gottes werden, zum Theil, und zwar speciell im Anschluss an seine Voraussagungen von der Zukunft, ein solches Verhalten fordert, durch welches die zu seinen Jüngern und Genossen des Reiches Gottes Gewordenen das, was sie geworden sind, bleiben und zur Theilnahme an dem Vollendungsheile gelangen, welches er als der vom Himmel wiederkehrende Messias herbeiführen wird. Während die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes darin liegen, dass man mit vertrauensvollem Entschlusse das vom Messias verkündigte Heil des Reiches Gottes ergreift und sich mit ernster Sinnesänderung von allem abwendet, was sich mit der wahren Gerechtigkeit des Reiches Gottes nicht verträgt,

bestehen die Bedingungen des Bleibens im Reiche Gottes und der Antheilerlangung am Vollendungsheile bei der Wiederkunft des Messias darin, dass die Jünger mit unentwegter Treue an ihrem messianischen Glauben und an ihrer himmlischen Heilshoffnung festhalten und sich durch keinerlei Anreizungen und Gefahren von der Ausübung der Gerechtigkeit des Reiches Gottes wieder abbringen lassen. Diesem Gedanken giebt Jesus Anwendung auf die besonderen Umstände, Bedürfnisse und Schwierigkeiten, welche er für die Zukunft voraussieht. Weil aber seine Vorstellungen von der Zukunft verhältnissmässig allgemein und unbestimmt sind, so behalten auch seine Ermahnungen mit Bezug auf diese Zukunft immer einen verhältnissmässig allgemeinen Charakter.

Sofern Jesus die ungewisse Zeitdauer der bevorstehenden Periode der irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes in Betracht zieht, richtet sich seine dringende Ermahnung an die Jünger darauf, dass sie jederzeit für den plötzlichen Eintritt seiner Wiederkunft bereit seien. In mehreren Gleichnissen, von den Knechten, deren Herr zu unbestimmter Zeit von einem Festmahl oder von einer Reise zurückkehrt (Lc. 12, 35—38. 42—46; Mc. 13, 34), vom Hausherrn, der die Stunde des nächtlichen Einbrechens des Diebes nicht weiss (Lc. 12, 39 f.), von den Brautjungfern, welche den zu ungewisser Stunde zur Hochzeit kommenden Bräutigam mit brennenden Leuchten erwarten sollen (Mt. 25, 1—12), hat er seinen Jüngern die Forderung veranschaulicht und begründet, in rechter Klugheit von vornherein und ausdauernd sich so zu verhalten, dass er bei seinem überraschenden Kommen sie in dem gehörigen Zustande antreffe, und weder am Anfange in sicherem Vertrauen auf sein noch langes Ausbleiben die Herstellung rechter Bereitschaft auf später zu verschieben, noch bei unvermutheter Verzögerung seines Kommens die anfängliche Bereitschaft fallen zu lassen. Unter dem bildlichen Begriffe der Wachsamkeit, welche er im Anschluss an das Gleichniss von dem zur Thürhut bestellten Knechte seinen Jüngern empfiehlt (Mc. 13, 33—37; vgl. Lc. 12, 35—38; 21, 36), ist nichts Anderes verstanden als unter dem allgemeineren der Bereitschaft. Seine Jünger sind dann „wachsam“ mit Bezug auf seine Wiederkunft, wenn sie im festgehaltenen

Bewusstsein von der Gewissheit und Bedeutung dieser bevorstehenden Heilsthatsache die ihnen aufgetragenen Pflichten als Genossen des Reiches Gottes richtig vollziehen (vgl. Lc. 12, 42 f.; Mc. 13, 34). Wenn sie klug mit den Mitteln der Gegenwart ihr zukünftiges himmlisches Heil sicherstellen wollen, so wie es in seiner Art zum Zwecke seines zukünftigen irdischen Wohlseins der kluge Haushalter im Gleichnisse that (Lc. 16, 1—9), so müssen sie die ihnen anvertrauten irdischen Güter in treuer Arbeit verwerthen, weil solche Treue reichen Lohn findet (Mt. 25, 14—29; Lc. 16, 10—12)[1]). Hüten müssen sie sich davor, dass ihre Herzen beschwert werden durch Berauschung, Trunkenkeit und Sorgen des Lebensunterhalts (Lc. 21, 34), d. h. dass durch den Genuss der irdischen Güter oder durch die Beunruhigung über irdische Nöthe ihr Sinn eingenommen und ihr aufmerksames und pflichttreues Trachten nach dem himmlischen Heilsleben unterdrückt wird.

2. Sofern Jesus daran denkt, dass seine Jünger in der Zukunft die Organe zur Ausbreitung des Reiches Gottes werden sollen, ermahnt er sie, mit furchtloser Offenheit das weiter zu verkündigen, was sie von ihm gehört haben. Wenn auch er selbst seine belehrende Wirksamkeit zum Theil nur ihrem engen Kreise gewidmet und der grösseren Menge vorenthalten hat, so war diese Vorenthaltung nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck, damit später durch die wohl vorbereiteten Jünger die Verkündigung der Botschaft vom Reiche Gottes um so allgemeiner ergehen könne. In diesem Sinne sagt er ihnen: „nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt werden wird, und verborgen, was nicht erkannt werden wird; was ich euch sage in der Dunkelheit, sprechet aus im Lichte, und was ihr in's Ohr höret, prediget auf den Dächern" (Mt. 10, 26 f.[2]); vgl. Mc. 4, 21 f.). Sie müssen aber nicht nur durch das Wort, sondern auch durch das Beispiel ihres praktischen Verhaltens Zeugniss ablegen. „Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen sein" (Mt. 5, 14); je grösser der Vorrang ist, den sie als Genossen des Reiches

[1]) Vgl. oben S. 128 f. u. Log. § 26. I, S. 143 ff.

[2]) Ueber den ursprünglichen Zusammenhang dieser Logiastelle vgl. zu Log. § 14 b. I, S. 113.

Gottes vor den anderen Menschen besitzen und in Anspruch nehmen, desto mehr wird man auf sie achten und eventuell ihre Schwächen bemerken. Sie sollen das Salz sein, welches der anderen Menschheit zur Reinigung und Würze gereicht; aber diese Bedeutung verlieren sie und werden völlig werthlos, wenn sie die zur Erhaltung ihrer eigenen inneren Kraft und Reinheit dienende Selbstzucht unterlassen und so dem fade gewordenen Salze gleich werden (Lc. 14, 34 f.; vgl. Mc. 9, 50).

Die Vorschriften, welche Jesus seinen Jüngern auf den Weg gab, als er sie zur Ausbreitung der Predigt von dem Genahtsein des Reiches Gottes aussandte (Mc. 6, 7—11; Lc. 10, 1—11; Mt. 10, 5—16)[1]), galten direct nur für die eine damalige Aussendung bei seinen Lebzeiten, und es wäre namentlich ganz unberechtigt, wenn man die räumliche Beschränkung des Wirkens, welche er den Jüngern bei dieser Gelegenheit vorzeichnete (Mt. 10, 5 f.), als eine von ihm für alle Zukunft gültig gesetzte betrachten wollte. Aber wir dürfen doch wohl sagen, dass diese Vorschriften, sofern sie sich auf die Verhaltungsweise der Jünger bei ihrer Sendreise bezogen, von Jesus als massgebend gedacht waren nicht nur für diese eine Sendung, sondern für die Missionswirksamkeit überhaupt, welche die Jünger in seinem Auftrage und seiner Vertretung üben sollten, und so indirect auch für ihren Beruf zur Ausbreitung des Evangeliums nach seinem Tode. Diese Anweisungen entsprechen auch ganz dem Verhalten, welches Jesus selbst bei seinem Wirken zur Verkündigung des Reiches Gottes geübt hat. Er sagt den Jüngern: „siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe; so seid denn klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“ (Mt. 10, 16). Die Aufgabe ist eine schwierige und gefährliche; deshalb bedarf es für die Jünger äusserster Klugheit, d. h. der Gewandtheit zu solchem aufmerksamen, vorsichtigen, taktvollen Urtheil, in welchem sie den vorhandenen Verhältnissen richtig zu entsprechen, für die zu ihrer Aufgabe gehörigen Zwecke die passenden Mittel und für die gegebenen Mittel erreichbare Zwecke zu finden wissen. Aber die Tugend der Klugheit darf bei ihnen nie zur Untugend einer solchen List und Verschlagen-

[1]) Vgl. Log. § 7. I, S. 84 ff.

heit werden, welche auch schlechte Mittel, Lug und Trug, nicht scheut, sofern dieselben den Umständen nach zweckmässig scheinen. Ihre Klugheit muss vielmehr verbunden sein mit Lauterkeit, d. h. mit völligem Freisein der Gesinnung von allen schlechten, die wahre Gerechtigkeit beeinträchtigenden Gedanken und Absichten. Die speciellen Anweisungen, welche Jesus ihnen dann darüber giebt, was sie auf den Weg mitnehmen und nicht mitnehmen sollen und wie sie sich beim Eintritt in eine Stadt und in ein Haus benehmen sollen, drücken in der Form von veranschaulichenden Beispielen[1]) die allgemeine Forderung aus, dass sie sich ihrem Berufe mit voller Kraft und ungetheiltem Interesse widmen, durch nichts sich aufhalten lassend, was zu ihrer persönlichen Annehmlichkeit dient, nur erfüllt von dem Streben, den Zweck ihrer Sendung zu möglichster Verwirklichung zu bringen, zuvorkommend Allen die Heilsbotschaft mittheilend, aber bei den sich unempfänglich Erweisenden nicht nutzlos ihre Zeit und Kraft verschwendend. Die Regel, dass sie von denen, welchen sie das Evangelium predigen, sich ihren Unterhalt geben lassen sollen, weil der Arbeiter seiner Nahrung werth sei (Lc. 10, 7; Mt. 10, 10), hat auch Paulus als eine von Jesus gegebene Anordnung überliefert (1 Cor. 9, 14). Aber diese Regel findet ihre Ergänzung durch die Vorschrift, dass die Jünger das ihnen Vorgesetzte essen und ihr Quartier nicht wechseln (Lc. 10, 7 u. 8 b), d. h. ohne wählerische Bequemlichkeit mit dem vorlieb nehmen sollen, was ihnen geboten wird, und dass sie, wie sie ihrerseits die Heilsbotschaft umsonst empfangen haben, so auch umsonst dieselbe Anderen bieten sollen (Mt. 10, 8). Ihre Verkündigungswirksamkeit soll für sie nicht ein Mittel werden, irdische Güter für sich zu erwerben; sondern den irdischen Lebensunterhalt, den sie bei ihrer Arbeit von Anderen empfangen, sollen sie nur als ein Mittel zur Ausführung eben dieser Arbeit betrachten.

Sofern Jesus endlich voraussieht, dass seine Jünger um seinet- und des Evangeliums willen Anfechtungen und Verfolgungen erfahren werden, richtet er an sie die Mahnung, bei diesen Gefährdungen ihrer Treue auf sich Acht zu geben und

[1]) Vgl. oben S. 79 f.

bis zum Ende auszudauern (Mc. 13, 9. 13). Seine Forderungen, dass alle ihm Nachfolgenden bereit seien, das Kreuz auf sich zu nehmen (Mc. 8, 34; Lc. 14, 27), sich von ihren nächsten Angehörigen loszusagen und allen ihren Besitz, ja auch ihr Leben zum Opfer zu bringen (Lc. 14, 26. 28—33), haben, wie wir schon oben bemerkten [1]), ihre directe Beziehung auf die Periode des Kampfes seiner Jünger (Lc. 12, 51—53), von welcher er annahm, dass sie die ganze, verhältnissmässig kurze Dauer der irdischen Weiterentwicklung des Reiches Gottes ausfüllen werde. Die Jünger sollen sich vor den Menschen, deren Hass sie ebenso wie ihr Meister erfahren werden, nicht fürchten (Mt. 10, 24—26); nicht diese, welche nur den Leib zu tödten vermögen, sondern den, der Seele und Leib in die Hölle zu verderben vermag, sollen sie fürchten (Mt. 10, 28). Hüten sollen sie sich vor der Irreführung durch falsche Messiasse und Propheten (Mc. 13, 5 f. 21—23). Aber unaufhörlich bitten sollen sie Gott darum, dass er ihnen durch die Wiedersendung des Menschensohnes, des wahren Messias, Errettung von den Gefahren und Nöthen schaffe, in denen sie stehen (Lc. 21, 36; 18, 1 u. 7).

3. Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium sind ihrem Hauptinhalte nach Ermahnungen, Tröstungen und Gebetsworte, welche Jesus im Vorausblick auf seinen unmittelbar bevorstehenden Hingang zum Vater und auf die damit eintretende Zeit des Alleinbleibens seiner Jünger auf der Erde ausspricht. Insofern gilt, dass der Hauptinhalt dieser Abschiedsreden sich unmittelbar zum Vergleiche mit den synoptischen Aussagen Jesu über das von seinen Jüngern in der Zukunft zu bewährende Verhalten darbietet. Die Ermahnung Jesu an seine Jünger, dass sie an ihm bleiben, wie der Rebe am Weinstock bleiben muss, wenn er fruchtbringend werden soll (15, 4—7), und seine Belehrung, dass dieses Bleiben in ihm und in der Liebesgemeinschaft mit ihm in dem Befolgen seiner Worte und Gebote, nämlich seines Liebesgebotes bestehen müsse (V. 9—17); dann seine Bitte an den Vater, dass er die Jünger in der Offenbarung,

[1]) Vgl. S. 383 f.

die sie durch ihn, den Sohn, empfangen haben, bewahren (17, 11—13) und durch das Festhalten an dieser seiner Offenbarung vor dem Bösen in der Welt behüten und in der geweihten Gemeinschaft mit sich erhalten möge (V. 14—17), damit auch sie zur Theilnahme an der himmlischen Herrlichkeit gelangen (V. 24); ferner sein Auftrag an die Jünger, dass sie in der Zukunft für ihn zeugen (15, 27) als seine Sendboten an die Welt (17, 18), und dass sie durch ihre Liebeswirksamkeit und -gemeinschaft unter einander der Welt den Erkenntnissgrund für ihre Zugehörigkeit zu ihm als seine Jünger (13, 34 f.) und für sein eigenes Ausgesandtsein von Gott geben sollen (17, 21. 23); endlich sein Zuspruch, dass sie an den ihnen bevorstehenden Verfolgungen keinen Anstoss nehmen (16, 1), sondern sich seiner Vorausverkündigung dieses ihres Schicksals erinnern (15, 20; 16, 4), im vertrauensvollen Hinblick auf ihn und den Vater muthig und getrost bleiben (14, 1. 27; 16, 33) und alles Heil zum Gewinne vollkommener Freude von Gott erbitten sollen (14, 13 f.; 15, 16; 16, 23 f.): diese Aussagen der johanneischen Abschiedsreden stellen die deutlichen Beweise dafür dar, dass die Anschauungsweise dieser Reden auch in diesem Punkte in vollem Einklang mit derjenigen der synoptischen Reden steht. Einer weiteren Erklärung bedürfen diese Abschiedsworte nur deshalb hier nicht für uns, weil wir sie früher schon insofern genauer in Betracht gezogen haben, als in ihnen die allgemeinen Vorstellungen Jesu einerseits von dem nothwendigen Gerechtigkeitsverhalten seiner Jünger und ihrer rechten Gemeinschaft mit ihm als dem Messias, andrerseits von den Heilserweisungen Gottes gegen sie zum Ausdruck kommen.

Schluss.

Zusammenfassende Urtheile über den Inhalt der Lehre Jesu und ihre Ueberlieferung.

1. Nachdem wir nach einander die einzelnen Theile der Lehre Jesu betrachtet haben, müssen wir uns zum Schlusse noch einmal den Zusammenhang des Ganzen vor Augen stellen.

Grundlage der Lehre Jesu war die Erkenntniss, dass Gott Vater sei, sein Vater und der Vater der Menschen im Allgemeinen, ganz beherrscht von väterlicher Liebesgesinnung. Diese Erkenntniss hatte für ihn die Bedeutung einer Offenbarung, welche ihm durch die Erfahrungen seines innerlichen persönlichen Lebens unmittelbar gewiss war und für welche er die Bestätigung in dem alttestamentlichen Schriftworte fand, einer Offenbarung, welche ihm nicht plötzlich in einem vorübergehenden Momente seines Lebens erschlossen war, sondern deren Keime er seit dem Erwachen seines Bewusstseins in sich trug und allmählich entwickelte und deren ausgebildeter Bestand dann den dauernden Besitz seines ganzen Lebens bildete. Aus dieser ihm offenbarungsmässig gewissen Erkenntniss Gottes als des Vaters ergab sich ihm einerseits seine Vorstellung von dem Heile, welches Gott den Menschen zu verleihen bereit sei: dass der wahrhafte, vollendete Bestand dieses Heiles nicht in dem vergänglichen irdischen Leben und seinen äusseren Gütern liege, sondern in dem ewigen, himmlischen Leben des zukünftigen Aeons, dass Gott aber schon im gegenwärtigen, irdischen Leben den Frommen alles das an äusseren und geistigen Gütern zu Theil werden lasse, was ihnen nöthig und heilsam ist, und sie

vor allem bewahre, was ihnen mit Bezug auf ihr wahres Heilsleben zur Schädigung gereicht. Aus derselben Gotteserkenntniss aber ergab sich ihm andrerseits auch seine Vorstellung von der Gerechtigkeit, in welcher die Menschen den Willen Gottes zu erfüllen haben: dass der Bestand und Werth dieser Gerechtigkeit allein von der Gesinnung abhänge, und dass die rechte fromme Gesinnung sich Gott gegenüber in unbedingtem kindlichem Vertrauen und in dem durch solches Vertrauen getragenen Gebete, und den Menschen gegenüber in unbeschränkter, zuvorkommend wohlthuender, das Unrecht vergebender Liebe nach Art der Liebe Gottes zu erweisen habe.

In diesen Vorstellungen Jesu von Gott, von dem wahren Heile und von der rechten Gerechtigkeit lagen die Elemente seiner Anschauung von dem Reiche Gottes. Das war die Bedeutung der ihm bei seiner Taufe geschenkten Offenbarung, dass er hier erkannte, der von den Propheten verheissene Zustand vollendeter heilvoller Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke finde da eine höchste, ideale Verwirklichung, wo Gott als Vater die Menschen zu ihrem himmlischen Heilsziele hinleite und wo die Menschen in wahrer innerlicher Gerechtigkeit den Willen Gottes erfüllten. Die in dieser Weise aufgefasste Verwirklichung des Reiches Gottes war eine schon gegenwärtige und doch auch zukünftige: ihr Beginn war schon gegeben in Jesu selbst und in dem Kreise der sich ihm anschliessenden Jünger; aber das Ziel ihrer Entwicklung lag in dem himmlischen Leben des zukünftigen Aeons. Indem Jesus dieses Reich Gottes verkündigte und die Menschen zum Eintritte in dasselbe aufforderte, bezeichnete er als Bedingungen der Zugehörigkeit zu demselben nicht ein Mass vorangegangener verdienstlicher Leistungen, sondern das vertrauensvolle Annehmenwollen des von Gott dargebotenen Heiles, zugleich aber den energischen Entschluss zur Leistung der von Gott geforderten Gerechtigkeit, unter bedingungsloser, vor keinen äusseren Opfern zurückschreckenden Abkehr der Gesinnung von allem, was dem Reiche Gottes widerstrebt.

Sich selbst, der in vollendeter Weise das war, was die anderen Menschen werden sollten, der Sohn Gottes, obwohl er zugleich ein schwacher, geschöpflicher Mensch war, be-

trachtete Jesus als den Messias, d. h. als den von Gott gesandten Vermittler zur Herstellung des Reiches Gottes unter den Menschen. Er fand seine zu diesem Zwecke dienliche messianische Berufsaufgabe nicht darin, königliche Herrscherfunctionen auszuüben oder zu erstreben, sondern darin, als prophetischer Lehrer durch Kundgabe seiner Offenbarung von Gott und dem Reiche Gottes und zugleich durch das Beispiel seines gottvertrauenden und liebevollen Wandels den anderen Menschen die rechte Erkenntniss des Reiches Gottes zu geben, gemäss welcher sie das vollkommene Heilsleben in diesem Reiche erlangen könnten. Als sich ihm aber die Voraussicht eröffnete, dass diesem seinem irdischen Messiaswerke schon sehr bald durch den Hass der Menschen ein gewaltsames Ende bereitet würde, ergriff er den vertrauensvollen Gedanken, dass auch sein Tod nach Gottes Heilsplane ein nothwendiges Mittel zur Förderung und Befestigung seines messianischen Werkes bilde, sofern derselbe ein wirksamstes Glied seiner die Menschen innerlich befreienden und beseligenden Verkündigung werde und als reine Gehorsamsleistung gegen Gott ein bei der Stiftung des neuen Bundes dargebrachtes Opfer darstelle, welches Gott mit Heil an der Gemeinde des neuen Bundes vergelten werde. Er war aber auch überzeugt, dass die ihm von den Menschen zugefügte gewaltsame Tödtung die Fortdauer seines wahren Lebens in der Gemeinschaft mit Gott und die volle Durchführung des ihm übertragenen messianischen Berufes nicht aufheben noch hindern könne: dass er in kürzester Frist aus dem Tode zum himmlischen Leben bei Gott erstehen und beim Abschlusse des gegenwärtigen, irdischen Aeons als Messias auf die Erde zurückkehren werde, um dann unter Vollziehung des Endgerichtes in göttlicher Vollmacht seine Jünger zum himmlischen Heilsleben hinüberzuführen. Sofern er diese Vorstellung von der messianischen Bedeutung seiner Person hatte, forderte er auch einen gläubigen Anschluss an seine Person als Bedingung der Heilserlangung. Aber sofern er die ganze messianische Bedeutung seiner Person eben auf seine offenbarende Verkündigung gründete, galt ihm eine blos äusserlich nahe Beziehung zu seiner Person nichts; der rechte Anschluss an seine Person, den er verlangte, war ein vertrauensvolles Auf-

nehmen und praktisches Befolgen seiner messianischen Verkündigung.

Gemäss seiner Vorstellung von der Art des Reiches Gottes im Allgemeinen und gemäss den Erfahrungen, welche er selbst während seiner messianischen Wirksamkeit auf Erden machte, gestaltete er endlich seine Vorausblicke auf die irdische Weiterentwicklung des Reiches Gottes nach seinem Tode. Er gab keine Weissagungen auf einzelne zukünftige Ereignisse und neu eintretende Verhältnisse; sondern indem er voraussetzte, dass noch seine zeitgenössische Generation den Abschluss des gegenwärtigen, irdischen Aeons erleben werde und dass seine Jüngergemeinde sich in diesem Zeitraume wesentlich unter denselben äusseren Verhältnissen bewegen werde, wie zur Zeit seines eigenen irdischen Lebens, gab er einerseits seiner Zuversicht Ausdruck, dass das Reich Gottes in dieser noch bevorstehenden irdischen Periode sich aus seinem kleinen Anfange mächtig weiter entwickeln werde, andrerseits aber auch der Voraussicht, dass diese Weiterentwicklung eine kämpfende und schwierige sein werde und dass die Genossen des Reiches ebenso den verfolgenden Hass der anderen Menschen erfahren würden, wie er selbst als der Messias. Er forderte von seinen Jüngern mit Bezug auf diese Zukunft unablässige Treue, freimüthiges und selbstloses Wirken für die Ausbreitung des Reiches Gottes und muthige, todesbereite Ausdauer unter den Verfolgungen und Leiden um dieses Reiches willen.

2. Ich enthalte mich eines dogmatischen Urtheils über diesen Inhalt der Lehre Jesu, d. h. eines Urtheils über die Wahrheit und wissenschaftliche Gültigkeit seiner religiösen Anschauung von Gott und dem Reiche Gottes; denn ein solches dogmatisches Urtheil könnte hier nur als Behauptung hingestellt werden, aber nicht eine gehörige Begründung finden. Ebenso verzichte ich auf den Versuch, die geschichtliche Bedeutung dieser Lehre Jesu vom Standpunkte der allgemeinen menschlichen Geistes- und Culturgeschichte aus zu würdigen; denn eine solche Würdigung würde, wenn sie sich nicht auch blos in allgemeinen Behauptungen bewegen sollte, nicht nur eine genauere Betrachtung der unvergleichlich grossartigen Wirkungen, welche die Lehre Jesu auf die sittliche und religiöse und all-

gemein geistige Entwicklung der Menschheit ausgeübt hat und noch ausübt, sondern auch einen Vergleich mit anderen grossen religiösen und philosophischen Systemen, welche hinsichtlich ihrer Art und ihren Wirkungen zu der Lehre Jesu in Analogie stehen und zu ihr in ein mehr oder weniger gegensätzliches oder concurrirendes Verhältniss getreten sind, voraussetzen. Ich beschränke mich darauf, nur ganz kurz einige Gesichtspunkte für die geschichtliche Beurtheilung der Lehre Jesu hervorzuheben, auf welche wir schon durch unsere vorangehende Darstellung des geschichtlich erkennbaren Inhalts dieser Lehre unmittelbar hingewiesen sind und in welchen wir jetzt zum Schlusse nur im Ganzen zusammenfassen, was wir bisher im Einzelnen immer von Neuem beobachtet haben.

Wir müssen zuerst die grossartige innere Einheitlichkeit dieser Lehre anerkennen. So wenig Jesus in systematischer Darstellung den einheitlichen Zusammenhang seiner Lehre hervorzuheben gesucht hat, so deutlich tritt uns derselbe entgegen, wenn wir es versuchen, aus seinen uns überlieferten einzelnen, je nach Gelegenheit gegebenen Aeusserungen das Bild des Ganzen seiner Anschauungsweise zu reconstruiren. Wir dürfen freilich nicht denken, dass er ein bis in's Detail mit Bezug auf alle möglichen kleinen Anwendungen ausgearbeitetes System seiner Lehre mit sich herumgetragen und im einzelnen Falle, bei einer an ihn gestellten Aufforderung oder Anfrage, nur ein ihm schon vorher deutlich bewusstes Glied seines Lehrsystems vorgebracht habe. Vielmehr ist er gewiss bei einer Fülle von einzelnen Ausführungen und Anwendungen seiner Lehre erst auf die ihm gebotene Gelegenheit und Anregung hin mit natürlichem Urtheilsvermögen sich dessen bewusst geworden, was hier den Verhältnissen entsprechend richtig gesagt und gethan werden müsse. Eben deswegen können wir auch von einer Entwicklung seiner Anschauungen während der Zeit seines messianischen Wirkens reden, weil die fortschreitenden Erfahrungen, welche er machte, ihm auch zu einer fortschreitenden Ausgestaltung und Anwendung seiner Lehre Anlass und Stoff boten. Aber wir müssen doch zugleich anerkennen, dass diese immer wieder Neues producirende, fortschreitende Urtheilsthätigkeit Jesu ihren Rückhalt hatte in einer fest geschlossenen principiellen Gesammtanschauung, die als

Ganzes seinem Geiste deutlich bewusst war und deren Bestand sich, soweit wir nach unseren Quellen zu urtheilen vermögen, während der kurzen Zeit seiner öffentlichen messianischen Wirksamkeit nicht verändert und entwickelt hat. Diese seine principielle Gesammtanschauung war nichts weniger als eine Summe von Lehren, welche neben einander ständen und mit Bezug auf welche man fragen könnte, ob diese oder jene einzelne nothwendig sei oder nicht; sie war vielmehr nur eine Lehre, eine einheitliche Anschauung von dem rechten, idealen Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, ganz beherrscht durch die Vorstellung von Gott als dem liebenden Vater. Mit dieser Gottesvorstellung hing in dem Bewusstsein Jesu eine bestimmte Anschauung von der Bedeutung der Welt und von der Bestimmung der Menschen, von dem, was gut und was böse, und von dem, was heilvoll und was unheilvoll für die Menschen sei, von dem Wesen und der Aufgabe des Messias und der messianischen Jüngergemeinde unlöslich zusammen. Eben deshalb ist es auch möglich, die Lehre Jesu in wenigen Sätzen zu bezeichnen, ohne dass man eine wesentliche Unvollständigkeit zu besorgen brauchte; denn sofern nur die Vorstellung von Gott als dem Vater und die durch sie bedingten allgemeinen Vorstellungen vom wahren Heile und von der rechten Gerechtigkeit, vom Reiche Gottes und vom Messias in ihren Grundzügen richtig im Sinne Jesu bezeichnet sind, ist es wesentlich gleichgültig, wie kurz oder eingehend der Bestand der uns überlieferten einzelnen Gedanken Jesu dargestellt wird, der doch nur die Durchführung und Anwendung jener organisch zusammenhängenden Grundanschauungen bildet.

Aber freilich haben wir eine besondere Grösse der geistigen Leistung Jesu auch gerade darin anzuerkennen, dass er sich nicht damit begnügt hat, nur jene principielle religiöse Gesammtanschauung in ihrer Allgemeinheit aufzustellen, sondern dass er vielmehr, soweit sich ihm in mannigfaltiger Weise die Gelegenheit dazu bot, mit unentwegter Consequenz diese Gesammtanschauung selbst durchgeführt und im Einzelnen angewandt hat. Bei den Menschen geht sonst die Klarheit und Einheitlichkeit der ihnen bewussten allgemeinen Principien ihres Erkennens und Handelns nicht immer mit sicherer Consequenz

in der Ausführung und Anwendung dieser Principien Hand in Hand. Es erscheint uns bei Männern, welche in schöpferischer oder reformatorischer Weise neue Ideen im Gegensatze zu einer bestehenden Ueberlieferung aufstellen, fast selbstverständlich, dass sie, ohne sich selbst dessen bewusst zu werden, in grösserem oder geringerem Masse doch auch solche Nachwirkungen dieser früheren Ueberlieferung zeigen, welche im Verhältnisse zu ihren charakteristischen neuen Ideen Inconsequenzen sind. Man denke nur an Augustin oder an Luther! Bei Jesus dagegen sucht man wohl vergebens nach solchen Inconsequenzen. Zwar ist nicht nur thatsächlich seine Lehre durch die alttestamentlich-jüdische Anschauung, auf deren Boden sie erwachsen war, in hervorragendem Masse bedingt gewesen und geblieben; sondern auch Jesus selbst hat mit vollem Bewusstsein, mit einem Sinne für geschichtliche Entwicklung, welcher über die gewöhnliche Anschauungsweise seiner Zeitgenossen merkwürdig weit hinausging, den inneren Zusammenhang seiner neuen Offenbarung mit der im Volke Israel bisher anerkannten Gottesoffenbarung festgehalten und betont. Aber er hat diese principielle Anerkennung der bisherigen Gottesoffenbarung nirgends auf Kosten der klaren, richtigen Durchführung derjenigen Principien, welche das Wesen seiner eigenen Offenbarungsbotschaft ausmachten, wirksam werden lassen. Theils hat er denjenigen Gliedern der Ueberlieferung, welche mit diesen Principien seiner eigenen Offenbarung nicht in Einklang standen, eine solche veränderte Bedeutung und eingeschränkte Werthschätzung zugewiesen, durch welche ihr Missverhältniss zu seiner Offenbarung aufgehoben wurde, z. B. dem alttestamentlichen Cultusgesetze oder den jüdischen Engel- und Dämonenvorstellungen, theils hat er sie einfach bei Seite gestellt und für ungültig erklärt, z. B. die Vorstellung von der irdischen Herrlichkeit und politischen Machtstellung des Messias und seines Reiches oder die levitischen Reinigungsgesetze. Andrerseits hat er die positiven Consequenzen seiner Lehre, wo es darauf ankam sie deutlich hervorzuheben, ebenso klar durchschaut wie rücksichtslos offen ausgesprochen. Je sorgfältiger man den ganzen Umfang der Aussagen Jesu, welcher uns in den guten, ältesten Quellen überliefert ist, durchprüft, desto mehr sieht man sich zu der

Anerkennung gedrängt, dass die Lehrverkündigung Jesu wirklich wie aus einem Gusse gewesen ist.

So dürfen wir wohl das Urtheil fällen, dass wenn wir die Lehre Jesu zunächst blos hinsichtlich ihrer allgemeinen Art als grosses Gedankensystem in Betracht ziehen, sie wegen der Einheitlichkeit ihrer leitenden Grundanschauungen und der Consequenz ihrer, nicht zwar wissenschaftlich-systematisch, wohl aber in populärer Unterweisung und im praktischen Leben je nach Gelegenheit gegebenen Durchführung und Anwendung bewundernswerth ist und in dieser Beziehung den durchgebildetsten philosophischen und religiösen Gedankensystemen, welche die Menschen aufgestellt haben, ebenbürtig zur Seite steht.

Allein wichtiger als diese Einheitlichkeit und Consequenz ist für uns doch die Thatsache, dass die Lehre Jesu so rein religiös ist, getragen von dem intensivsten, mit keinerlei anderen Interessen vermischten religiösen Interesse. So beherrschend auch für den ganzen Inhalt der Lehre Jesu seine Gottesanschauung war, so war doch das eigentliche Thema seiner Lehre nicht Gott, sondern das Reich Gottes, d. i. ein ideales religiöses Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und den Menschen. Durch die Vorstellung von dem Vaterwesen Gottes war für Jesus die Gewissheit von einer den innersten Wünschen und Bedürfnissen der Menschen entgegenkommenden heilsmässigen Bezogenheit Gottes auf die Menschen ebenso unmittelbar begründet, wie die Nothwendigkeit und der Werth einer möglichst umfassenden religiösen Verehrung Gottes seitens der Menschen. Auf die Darstellung dieses religiösen Verhältnisses aber concentrirte sich Jesus in seiner Lehre. Es kam ihm nicht darauf an, eine vollständige Anschauung von Gott in allen möglichen Beziehungen zu geben; er setzte voraus, dass dem himmlischen Vater die höchsten Vorzüge eigneten, welche seine Erhabenheit und Vollkommenheit gegenüber der Welt und den Menschen feststellten; aber er enthielt sich aller blos wissenschaftlichen theologischen oder philosophischen Speculation über diese Wesensseiten Gottes. Er war gewiss, dass die Welt im Ganzen und Einzelnen durch Gott bedingt sei, weil diese Gewissheit die Voraussetzung seines unbedingten Vertrauens auf die Heilsleitung der Menschen durch Gott bildete; aber es lag ihm ebenso fern

eine kosmologische Theorie zur Erklärung und genaueren Darstellung des Geschaffenseins und Erhaltenwerdens der Welt durch Gott auszubilden, wie eine wissenschaftliche Untersuchung des Bestandes und Verlaufes der von Gott geschaffenen Welt im Einzelnen anzustellen. Er gebrauchte die ihm überlieferten Vorstellungen von dem Bestande der Welt und wandte auf sie seine religiöse Anschauung an oder verwerthete sie zu der Erläuterung dieser religiösen Anschauung durch Gleichnisse; aber sie wurden durchaus nicht selbständige Gegenstände seiner Untersuchung und Belehrung, sondern blieben an dem Inhalte seiner Lehre etwas ganz Accidentielles.

Die rein religiöse Anschauung und Lehre Jesu war zugleich eine durch und durch s i t t l i c h e. Jesus fasste das religiöse Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und den Menschen als ein Verhältniss sittlicher Art auf, indem er das Verhalten Gottes gegen die Menschen nicht durch das rechtliche Princip der formalen Gerechtigkeit, sondern durch das sittliche Princip der väterlichen Liebe, und das fromme Verhalten der Menschen gegen Gott als nicht blos durch das Motiv der Lohnsucht, sondern in erster Linie durch das Motiv eines durch die Heilserweisungen Gottes begründeten Pflichtgefühls bedingt dachte; er beurtheilte den Werth aller Frömmigkeitsleistungen nicht nach ihrer äusseren Erscheinung und Grösse, sondern vom sittlichen Standpunkte aus blos nach der Art und Intensität der Gesinnung, auf welcher sie beruhen; und er rechnete zu der frommen Gerechtigkeit des Reiches Gottes auch eine umfassendste sittliche Bethätigung gegen die Mitmenschen. Für das Bewusstsein Jesu hatten freilich die sittlichen Ideen und Forderungen durchaus nicht eine selbständige Geltung neben den religiösen; sie waren für ihn vielmehr unmittelbar religiöse Ideen und Forderungen, weil sie ihm ganz durch das Wesen und den Willen Gottes und das religiöse Verhältniss der Menschen zu Gott bedingt erschienen. Aber das Bedeutsame ist eben dies, dass Jesus, weil er Gottes Wesen und Willen so vollkommen sittlich dachte, auch das rechte religiöse Verhältniss zwischen Gott und den Menschen als ein rein sittliches vorstellte und das sittliche Verhalten der Menschen gegen einander als ein selbstverständliches und nothwendiges Glied des

religiösen Verhaltens auffasste. Und wir dürfen wohl sagen, dass für diese bedeutsame Betonung des sittlichen Wesens Gottes die tiefste Begründung in dem eminent sittlichen Wesen Jesu selbst lag, in seiner Empfindung des absoluten Werthes der sittlichen Aufgaben und in seiner Erfahrung der absoluten, göttlichen Kraft des sittlichen Lebens.

Wie hat aber Jesus seine Lehre bei dieser ihrer sittlichen Tendenz auch frei erhalten von der Vermischung mit politischen oder anderen praktischen und socialen Interessen! So bestimmt er erkannte, dass sich die Heilserweisungen Gottes auch im irdischen Leben der Menschen in mannigfachen irdischen Gütern darstellten und dass andrerseits die rechte Frömmigkeit sich auch im Gemeinschaftsleben der Menschen unter einander in liebevoller Rücksichtnahme auf die irdischen Bedürfnisse und Wünsche der Anderen praktisch zu bethätigen habe, und so wenig er auch die Pflichterfüllung in der staatlichen Gemeinschaft in einem Gegensatze zu der Pflichterfüllung gegen Gott dachte, so consequent hat er sich doch dessen enthalten, die besonderen Mittel zur Förderung des irdischen Wohles der Menschen zu untersuchen, die besonderen Arten der Gemeinschaft und des Verkehres der Menschen unter einander nach Massgabe ihrer irdischen Zwecke zu reorganisiren und eine bestimmte Art der socialen und politischen Ordnung als identisch mit dem Reiche Gottes oder als unabtrennbar von ihm hinzustellen. Er wusste gemäss seiner Erkenntniss Gottes, dass zum wahren Wesen des Reiches Gottes nicht irdisches Wohlsein als solches, sondern ein höheres, im Himmel sich vollendendes Heil, und nicht bestimmte äussere Formen des Verhaltens als solche, sondern eine innere Gerechtigkeit gehörten; und so bebetrachtete er es auch als die Aufgabe des Messias, die Menschen nur zu der Erlangung des wahren, himmlischen Heiles und der wahren, innerlichen Gerechtigkeit des Reiches Gottes hinzuleiten, nicht aber irgendwelche äussere Bestrebungen zu irdischen Zwecken mit dieser seiner messianischen Aufgabe zu verquicken.

Für die einzigartig hohe Intensität und Reinheit des religiösen, und zwar sittlich-religiösen Charakters der Lehre Jesu zeigt sich uns überall der entscheidende Grund darin, dass Jesus nicht nur überhaupt die Gottesidee, sondern speciell die Vorstellung

von dem sittlichen Vaterwesen Gottes zum Princip seines gesammten Denkens und Strebens gemacht und dieses Princip mit wunderbarer Consequenz durchgeführt hat. Eben hierin fanden wir auch den epochemachenden Fortschritt seiner Lehre gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Religionslehre begründet. Wir dürfen diesen Fortschritt nicht deshalb für unwesentlich halten, weil Jesus sowohl für jenes leitende Princip als auch für die einzelnen Glieder seiner religiösen Anschauung mannigfache Anknüpfung in der alttestamentlich-jüdischen Religion fand. Das Vorhandensein dieser Anknüpfung war doch die nothwendige Bedingung dafür, dass die Lehre Jesu als Glied einer uns verständlichen geschichtlichen Entwicklung entstehen und erfolgreich wirksam werden konnte. Dabei bleibt es aber die grosse und durchaus originale Offenbarungsthat Jesu, dass er aus dem überlieferten Bestande der alttestamentlichen Religion eben diejenigen Bestandtheile hervorhob und zur Durchführung brachte, aus welchen sich ein neues einheitliches, und zwar den specifisch religiösen Interessen reiner und vollkommener entsprechendes Ganzes der religiösen Anschauung ergab. Auch der Pharisäismus und auch der Alexandrinismus waren Fortbildungen der alttestamentlichen Religion; gerade im Vergleiche mit ihnen aber, mit der pharisäischen Gesetzlichkeit und mit der philonischen Speculation, tritt uns die Grösse der Lehre Jesu, ihre Einfachheit und Innerlichkeit, ihr rein religiöser und zugleich tief sittlicher Charakter, besonders einleuchtend vor Augen.

Das Höchste aber, was wir von Jesus auszusagen haben, ist doch dies, dass bei ihm Lehre und Leben vollkommen zusammengingen. Seine Lehre beruhte auf eigenem innerem Erleben; sein Wirken und Leiden andrerseits war eine anschauliche Darstellung und grossartige Bewährung seiner Lehre. So war er mehr als blosser Lehrer einer neuen Religion; er war zugleich der vollkommene Repräsentant des religiösen Verhältnisses zu Gott, welches er lehrte. In dieser inneren Harmonie seines frommen Lehrens und Lebens bewegte er sich vor seinen Jüngern, und wir können es wohl begreifen, dass sie aus der kurzen Frist des Zusammenseins mit ihm, wenn sie auch von dem zunächst so neu und befremdlich ihnen entgegentretenden Inhalte seiner Lehre nur Geringes gleich zu verstehen und festzuhalten ver-

mochten, doch den unauslöschlichen Eindruck behielten, in seiner menschlichen Erscheinung die vollendete Offenbarung Gottes unter sich gesehen und erfahren zu haben, den Eindruck, welchen der apostolische Verfasser der Reden im vierten Evangelium in die Worte gefasst hat: „die Offenbarung wurde Fleisch und schlug ihr Zelt auf unter uns; und wir schauten ihre Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die eines einzigen Sohnes seitens des Vaters: voll Gnade und Treue; denn aus seiner Fülle empfingen wir alle, und zwar Gnade über Gnade; denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben; die Gnade und Treue aber trat ein durch Jesus Christus" (Joh. 1, 14. 16. 17) [1]).

3. Wir haben in unserer vorangehenden Darstellung das Bild der Lehre Jesu zunächst allein aus dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia zu gewinnen gesucht, d. h. aus denjenigen Bestandtheilen in unseren drei ersten Evangelien, welche sich auf Grund der in diesen Evangelien selbst liegenden Anzeichen literarischer Verwandtschaft und Abhängigkeit als die ältesten für uns erkennbaren Ueberlieferungen über die Lehre Jesu herausstellen. Wir haben nicht nur consequent abgesehen von einer Mitverwerthung solcher Bestandtheile in den synoptischen Evangelien, welche theils als secundäre Umgestaltungen bei der Bearbeitung jener beiden Hauptquellen, theils als Zusätze auf Grund uncontrolirbarer späterer Ueberlieferung zu betrachten sind, sondern haben zunächst auch das im vierten Evangelium überlieferte Material keinen Einfluss auf unseren Entwurf des Organismus der Lehre Jesu im Ganzen oder auf die ausführende Darstellung der einzelnen Glieder dieses Lehrganzen gewinnen lassen.

Die Ueberlieferung der Lehre Jesu in diesen beiden Haupt quellen, dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia, unterliegt nun zwar im Einzelnen noch manchen Fragen und Zweifeln. Da das Marcusevangelium kein unmittelbarer Bericht eines

[1]) Ueber den Gedankenzusammenhang dieser Stelle, den der bearbeitende Evangelist durch Einschiebung von V. 15 unterbrochen hat, vgl. I, S. 219 ff.

Augen- und Ohrenzeugen ist und in seiner Composition selbst mannigfache Spuren einer bearbeiteten früheren Ueberlieferung zeigt, so ist es nothwendig, auch den Inhalt dieses ältesten unserer Evangelien mit Kritik zu gebrauchen und Einzelnes, namentlich in der Parusierede, weil es sich als spätere Zuthat zu der ursprünglichen Ueberlieferung erkennen lässt, für unsere Feststellung des geschichtlichen Bestandes der Lehre Jesu nicht mit zu verwerthen. Die Matthäuslogia andrerseits sind uns nicht direct, sondern nur in der zwiefachen Bearbeitung durch unseren ersten und unseren dritten Evangelisten erhalten und aus diesen Bearbeitungen nur zum Theil mit ziemlicher Sicherheit, zum Theil aber blos mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wieder herauszuerkennen. Sowohl mit Bezug auf jene Kritik des Marcusevangeliums als auch mit Bezug auf diese Reconstruction der Matthäuslogia werden die Urtheile der Forscher, auch wenn sie in den wesentlichen Fragen einig sind, doch im Einzelnen immer mannigfach auseinander gehen. Wenn es uns aber nicht einmal gelingen kann, den Bestand der in unseren Evangelien verarbeiteten ältesten apostolischen Ueberlieferungen über die Worte Jesu mit voller Sicherheit zu umgrenzen, so müssen wir natürlich erst recht darauf verzichten, eine unzweifelhafte Sicherheit über den ursprünglichen Wortlaut der Aussagen Jesu selbst zu erlangen. Allein andrerseits gilt, dass die Fragen und Zweifel, welche hier übrig sind und immer übrig bleiben werden, doch nicht das Ganze und Wesentliche, sondern nur Kleinigkeiten und Aeusserlichkeiten betreffen, hinsichtlich deren ein unfehlbares Wissen zu haben uns garnicht wichtig ist. Hinsichtlich des Inhaltes der ursprünglichen Lehre Jesu im Grossen und Ganzen können wir meines Erachtens aus dem deutlich erkennbaren Hauptbestande der ältesten Ueberlieferungen in unseren synoptischen Evangelien ein ganz sicheres Bild gewinnen. Ich hoffe durch meine Arbeit eben dies erwiesen zu haben, dass das aus dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia zu erschliessende Bild der Lehre Jesu ein ganz einheitliches ist, dessen einzelne Theile mit einander und mit dem leitenden Princip des Ganzen in organischem Zusammenhange stehen, und dass es zugleich ein geschichtlich und psychologisch durchaus verständliches Bild ist. In der Thatsache, dass

das Marcusevangelium, soweit es als auf einer älteren Quellengrundlage beruhend erscheint, und die Matthäuslogia, soweit sie mit einfachem literarkritischem Urtheile aus unserem ersten und dritten Evangelium herauszuerkennen sind, einen Stoff der Lehre Jesu darbieten, welcher zu einem so innerlich einheitlichen und so geschichtlich und psychologisch verständlichen Bilde des Lehrganzen Jesu sich zusammenschliesst, liegt doch ein grossartiger Beweis dafür, dass wir in diesen für unsere Erkenntniss ältesten Ueberlieferungen wirklich echte, geschichtlich werthvolle Ueberlieferungen besitzen. Die Vorstellung, dass bei einer streng kritischen Betrachtung der Evangelien, welche diese Schriften nach denselben Grundsätzen wie andere literarische Geschichtsquellen untersucht, die geschichtliche Gestalt Jesu problematisch oder jedenfalls die ideale Höhe und Reinheit seines Lebens und seiner Lehre beeinträchtigt würde, dürfen wir heute als einfach veraltet beurtheilen. Wenn auch nicht sogleich, bei den ersten Versuchen, so hat doch die kritische Forschung allmählich und auf die Dauer zu solchen Ergebnissen hingeführt, bei welchen das geschichtliche Bild Jesu nichts verliert, sondern nur gewinnt. Wenn wir jetzt in unseren synoptischen Evangelien die im Grossen und Ganzen mögliche Unterscheidung zwischen älterer Ueberlieferung und späterer Bearbeitung machen, welche den allmählich erarbeiteten Erwerb der kritischen Evangelienforschung unseres Jahrhunderts bildet, so tritt uns aus dieser älteren Ueberlieferung ein deutliches und lebensvolles geschichtliches Bild Jesu entgegen, und zwar ein solches, welches uns die volle Grösse dieser geschichtlichen Erscheinung erkennen lässt, ihren epochemachenden Einfluss auf die Religions- und Culturgeschichte der Menschheit verstehen lehrt und die einzigartige religiöse Heilsbedeutung erklärt, welche die christliche Gemeinde ihr beigelegt hat und immer beilegen wird. Wenn wir dagegen von der kritischen Evangelienforschung absehen und den Inhalt der drei ersten Evangelien unterschiedslos für unsere Erkenntniss der geschichtlichen Gestalt Jesu verwerthen wollten, so würden wir weder ein ebenso innerlich einheitliches, noch ein ebenso geschichtlich und psychologisch verständliches Bild von dem Leben und der Lehre Jesu gewinnen.

4. Ich habe nun aber den einzelnen Theilen des Bildes der Lehre Jesu, welches sich uns aus unseren synoptischen Hauptquellen ergab, vergleichend die entsprechenden Theile desjenigen Bildes der Lehre Jesu zur Seite gestellt, welches die grossen Reden des vierten Evangeliums darbieten. Ich bin dabei von der nicht unbegründet gelassenen Voraussetzung ausgegangen, dass in diesen Reden Stücke einer älteren, apostolischen Quelle vorliegen, welche der vierte Evangelist bearbeitet und namentlich in eine geschichtliche Umrahmung gesetzt hat, welche aber, sofern sie als Quelle für die Lehre Jesu in Betracht gezogen werden sollen, nicht nach der Beleuchtung und Deutung des bearbeitenden Evangelisten, sondern aus sich selbst heraus erklärt werden müssen. Es war nur eine Consequenz dieser Voraussetzung, dass ich diese Redestücke als ursprünglich nicht der ganzen Zeit, sondern nur dem Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zugehörig betrachtet habe, weil sie alle, von dem Gespräche bei der Tempelreinigung und der Unterredung mit Nikodemus an, wenn man nicht nach den chronologischen Angaben des Evangelisten, sondern nach den in ihnen selbst liegenden Anzeichen fragt, auf's Deutlichste auf diese Schlusszeit des Wirkens Jesu hinweisen. Bei der unter dieser Voraussetzung vollzogenen Vergleichung des Inhaltes der johanneischen Reden Jesu mit dem aus den synoptischen Hauptquellen erkannten Lehrinhalte ergab sich uns nun auf allen Punkten eine höchst bedeutsame Uebereinstimmung, zwar nicht hinsichtlich der Form und Ausführung, die vielmehr eine recht andersartige ist, wohl aber hinsichtlich der principiellen religiösen Anschauungs- und Urtheilsweise. Diese Uebereinstimmung ist um so merkwürdiger, als sie sich gerade an denjenigen Punkten der Lehre Jesu bewährt, die nicht auch zu dem Bestande der christlichen Lehre in der nachapostolischen Zeit gehörten, sondern vielmehr solche charakteristische Bestandtheile der aus unseren ältesten synoptischen Quellen erkennbaren Lehre Jesu selbst sind, für welche die spätere Ueberlieferung über das Leben und die Lehre Jesu und überhaupt die christliche Lehre der nachapostolischen Zeit kein rechtes Verständniss mehr gehabt hat. Ich darf zuerst an die Beurtheilung und Verwerthung des Alten Testamentes erinnern, mit ihrer eigenthümlichen Verbindung

von pietätvoller Anerkennung des Werthes der früheren Gottesoffenbarung und von freier, aus dem Bewusstsein eigener Superiorität hervorgegangener Ungültigmachung der nicht zur rechten Gotteserkenntniss stimmenden Bestandtheile dieser früheren Offenbarung [1]. Ferner an die Vorstellung von dem schon gegenwärtig auf Erden im Innern der Menschen zu begründenden, und doch auch nicht blos gegenwärtigen, sondern in der Zukunft im Himmel sich vollendenden Bestande des messianischen Heiles [2]. Dann an den Einklang des messianischen Bewusstseins Jesu von seinem vollendeten, sittlich-religiös begründeten Sohnesverhältniss zu Gott mit dem Bewusstsein seiner beschränkten, creatürlichen Menschennatur [3]; an die Beziehung des messianischen Berufswerkes Jesu auf seine Gott offenbarende, den Menschen zum Heile gereichende Verkündigung und an die Abweisung des Gedankens, dass äussere Wunderzeichen die specifischen Erweisungen der messianischen Heilsbedeutung wären [4]; an die Beziehung der heilvollen Bedeutung des Todes Jesu auf die Vollendung seines Verkündigungswerkes und an das Fehlen einer Beziehung dieser Heilsbedeutung des Todes auf die Sündenvergebung [5]; an die Voraussagung nicht vorübergehender äusserer Erscheinungen Jesu vor den Jüngern nach seinem Tode, wohl aber einer dauernden geistigen Wiedervereinigung mit ihnen während ihres irdischen Weiterlebens [6]; an die Forderung eines solchen gläubigen Anschlusses an seine messianische Person; welcher dem eigentlichen Wesen nach in einem vertrauensvollen und gehorsamen Aufnehmen und Befolgen seiner offenbarenden Verkündigung besteht [7]. Endlich auch an das Fehlen solcher Voraussagungen und Anweisungen Jesu für die Zukunft seiner Jüngergemeinde, welche sich auf bestimmte neue Verhältnisse und Ereignisse der Zukunft bezögen und nicht als einfache Folgerungen Jesu aus dem fortdauernden

[1]) Vgl. oben S. 356 ff.

[2]) Vgl. oben S. 325 f. u. S. 199 Anm.

[3]) Vgl. oben S. 472 ff.

[4]) Vgl. oben S 500 ff.

[5]) Vgl. oben S. 539.

[6]) Vgl. oben S. 572 f.

[7]) Vgl. oben S. 600 ff.

allgemeinen Wesen seiner Jüngergemeinde und aus den Erfahrungen, welche er selbst unter den Verhältnissen seiner Gegenwart machte, verstehen liessen [1]). Alle diese charakteristischen Auffassungen, welche durch die Reden Jesu im vierten Evangelium bezeugt werden, sind dem auf Jesus und seine Lehre bezogenen Vorstellungskreise der nachapostolischen Generation völlig fremd gewesen; wir können für sie in der nachapostolischen christlichen Literatur nirgends Parallelen oder Anknüpfungen nachweisen; sondern die einzige aber auch durchschlagende Analogie für sie liegt in der ursprünglichen Lehre Jesu selbst vor, wie sie uns durch das Marcusevangelium und die Matthäuslogia bezeugt ist. Mit welcher uns sonst bekannten Richtung der nachapostolischen Christenheit sollen wir den Autor dieser johanneischen Reden Jesu in Zusammenhang bringen, wenn wir nicht annehmen wollen, dass er aus einer echten apostolischen Ueberlieferung schöpfen konnte? Sollen wir lieber das Wunder annehmen, dass in der nachapostolischen Generation ein räthselhafter Unbekannter in eigener Speculation es vermocht habe, in seinen künstlich hergestellten Reden Jesu wieder ganz die specifischen Höhenpunkte der wirklichen geschichtlichen Anschauungsweise Jesu zu erreichen, als dass wir annehmen, dieses Zusammenstimmen der johanneischen Reden mit der ältesten synoptischen Ueberlieferung sei in natürlicher, geschichtlich verständlicher Weise durch ihre Herkunft aus ebenfalls guter, apostolischer Ueberlieferung über den geschichtlichen Jesus bedingt? Es kommt aber noch hinzu, dass der Verfasser des vierten Evangeliums selbst als ein echter Repräsentant der nachapostolischen Generation für jene charakteristischen Punkte des Zusammenstimmens der von ihm mitgetheilten Reden mit der geschichtlichen Anschauungsweise Jesu kein Verständniss besessen hat und theils durch seine geschichtliche Umrahmung, theils durch alle möglichen kleinen glossirenden Zusätze diesen Mangel seines Verständnisses verräth. Eben wegen dieser Zuthaten des Evangelisten, unter deren Beleuchtung wir zunächst die Reden Jesu aufzufassen gewohnt sind, tritt uns die merkwürdige Uebereinstimmung des Gedanken-

[1]) Vgl. oben S. 624 ff.

inhaltes dieser johanneischen Reden mit demjenigen der synoptischen Quellen in der Regel nicht klar vor's Auge. Andrerseits jedoch ist es nicht nur überhaupt möglich, von dieser Deutung des Evangelisten abzusehen und nach dem ursprünglichen Sinne der Worte Jesu selbst zu fragen, sondern wir werden zu einer solchen Abstraction und Unterscheidung geradezu gezwungen dadurch, dass der Wortlaut und Zusammenhang der gegebenen Reden Jesu mannigfach in directem Widerspruch zu jener Deutung des Evangelisten steht. Wenn man nicht blos mit dem Zufall rechnen will, der den Evangelisten bei seiner freien Composition der Reden Jesu gerade solche Gedanken habe treffen lassen, die mit der ihm selbst schon unverständlich gewordenen Anschauungsweise des geschichtlichen Jesus in Einklang standen, und den Ausdruck solcher Gedanken habe vermeiden lassen, welche er selbst sonst gemäss seiner nachapostolischen Auffassung von dem Wesen, Wirken und Lehren Jesu vertrat, so ist man zu der Erklärung gezwungen, dass der vierte Evangelist eine Quelle hat verwerthen können, welche ihm eine gute apostolische Ueberlieferung über Jesus zuführte.

Wollen wir denn nun die evidente Thatsache leugnen, dass diese Reden Jesu im vierten Evangelium, so mannigfache inhaltliche Berührungspunkte sie auch im Einzelnen mit der synoptischen Ueberlieferung zeigen, doch im Ganzen ein sehr anders gruppirtes und einen anderen Gesammteindruck erzeugendes Bild darstellen, als die synoptischen Reden und Aussprüche Jesu? Wir brauchen diese Thatsache garnicht zu leugnen, denn wir können sie gerade bei unserer Gesammtauffassung vom vierten Evangelium völlig erklären. Ihr Grund liegt erstens darin, dass diese Reden Jesu ohne Zweifel eine eigenthümliche formelle Umprägung schon durch den ersten apostolischen Aufzeichner gemäss seiner individuellen Anschauungs- und Darstellungsweise erfahren haben, zweitens aber darin, dass sie dann durch den bearbeitenden Evangelisten in eine ihrem ursprünglichen Sinne fremdartige Beleuchtung gesetzt sind und durch ihn auch eine solche chronologische Vertheilung bekommen haben, gemäss welcher sie als der ganzen Zeit der öffentlichen messianischen Wirksamkeit Jesu zugehörig erscheinen. Durch diesen letzteren Umstand ist die zunächst so bedeutsam und

entscheidend erscheinende Differenz von der synoptischen Lehre bedingt, dass Jesus hier in den johanneischen Reden die Verkündigung und Vertheidigung seines eigenen messianischen Bewusstseins von vornherein stark in den Vordergrund stellt. Aber sobald wir diese johanneischen Reden Jesu aus sich selbst heraus statt aus der Bearbeitung des Evangelisten erklären und demgemäss erkennen, dass sie alle ursprünglich als Reden aus der Schlusszeit des Wirkens Jesu aufgezeichnet waren, verliert dieser Differenzpunkt seine Bedeutung; denn am Schlusse seines Wirkens hat Jesus auch nach dem Zeugnisse unserer anderen Quellen die Kundgebung seines messianischen Bewusstseins nicht mehr zurückgehalten, sondern vielmehr geflissentlich hervorgehoben und gerade hierdurch den Anstoss bei den jüdischen Hierarchen erregt, welcher seinen gewaltsamen Tod herbeiführte. Reden Jesu aus dieser Schlusszeit mussten gerade dann, wenn sie auf geschichtlicher Grundlage beruhten, einen anderen Charakter zeigen als die Reden, welche uns aus der übrigen Zeit der Wirksamkeit Jesu überliefert sind. Ich habe mich bemüht, den Nachweis zu führen, dass abgesehen von der für den Gedankeninhalt unwesentlichen formellen Verschiedenheit der johanneischen Reden von den synoptischen die Verschiedenheit wirklich nur eine quantitative, in dem Masse der Betonung und Ausführung der auf die Messianität Jesu bezüglichen Gedanken bestehende und durch eben jene chronologische Zugehörigkeit der johanneischen Reden zur Schlusszeit des Lebens Jesu vollständig erklärte ist. Einerseits habe ich nachzuweisen gesucht, dass die messianische Selbstbeurtheilung Jesu, welche uns durch das Marcusevangelium und die Matthäuslogia bezeugt ist, ihrem wesentlichen Inhalte nach mit der johanneischen zusammentrifft und keineswegs geringer und anspruchsloser ist als diese. Sie tritt uns dort nur nicht so ausgeführt entgegen, wie hier in den johanneischen Reden; aber wenn wir uns den Sinn der kurzen Aeusserungen Jesu über sich selbst, welche in den synoptischen Hauptquellen überliefert sind, verständlich zu machen suchen, werden wir deutlich auf dieselben Gedankenzusammenhänge hingewiesen, welche uns in jenen johanneischen Reden in breiterer Ausführung vor Augen liegen. Andrerseits habe ich zu zeigen gesucht, dass auch die durch die Reden des Marcusevangeliums

und die Matthäuslogia bezeugten allgemeinen Anschauungen Jesu von Gott und dem Reiche Gottes dem Gedankenkreise der johanneischen Reden keineswegs fehlen. Die Vorstellungen Jesu von dem väterlichen Liebeswillen Gottes gegen die Menschen, von dem zukünftigen, himmlischen Heilsziele seiner Jünger und von ihren doch auch schon gegenwärtigen vollkommenen Heilserfahrungen seitens Gottes, von dem nicht in äusseren, cultischen Leistungen und Formen, sondern in aufrichtiger geistiger Verehrung, in Vertrauen und Gebet und in intensiver dienender Bruderliebe bestehenden Erfüllung des Willens Gottes, liegen hier ebenso bestimmt vor wie in jenen anderen Quellen, und zwar mit derselben charakteristischen Gegensätzlichkeit gegen die jüdische Anschauungsweise wie dort, freilich nicht so mannigfaltig ausgeführt, dafür aber zum Theil in so prägnanter, treffender Formulirung, dass die Christenheit es immer geliebt hat, die specifisch christlichen Hauptgedanken über das Wesen und den Heilswillen Gottes und über das Heilsbewusstsein, die Gottesverehrung und die Liebesübung der Jünger Jesu in johanneischen Worten zu bezeichnen.

Aus diesem Grunde ist auch, wie mir scheint, die Darstellung des in den johanneischen Reden Jesu gegebenen Gedankeninhaltes dadurch nicht beeinträchtigt oder in eine falsche, ihr fremdartige Anordnung gebracht worden, dass wir ihre einzelnen Glieder je in Anknüpfung an die dem Thema nach entsprechenden Glieder der synoptischen Lehre und in einer solchen Reihenfolge besprochen haben, welche wir zunächst ohne jede Rücksicht auf die johanneischen Reden nur als die dem synoptischen Stoffe entsprechende organische Anordnung erkannten. Ich meine, dass man, auch wenn man eine Darstellung des Lehrinhaltes der johanneischen Reden Jesu ohne Rücksicht auf die synoptische Ueberlieferung geben wollte, keine wesentlich andere Anordnung des Stoffes geben dürfte. So viel stärker auch in diesen johanneischen Reden die messianische Selbstbezeugung Jesu in den Vordergrund tritt, als in den synoptischen, so gewiss ruhen doch auch hier alle Urtheile Jesu über die Beziehungen seiner messianischen Person zu Gott und zu den Menschen, seine Vorstellungen über seine messianische Heilsbedeutung, über die nothwendige Art seines messianischen

Wirkens und Leidens und über sein messianisches himmlisches Leben und Wirken nach Vollendung seines irdischen Werkes, und endlich seine Forderungen in Betreff des gegen ihn zu erweisenden Glaubensverhaltens seiner Jünger auf solchen allgemeinen Vorstellungen von Gott, vom höchsten Heile Gottes und von der wahren Gerechtigkeit der Menschen, welche den synoptischen Anschauungen Jesu über das Wesen des Reiches Gottes entsprechen und welche man zuerst in ihrer eigenthümlichen Art und Geltung erkannt haben muss, um die eigenthümliche Art der messianischen Selbstbezeugung Jesu verstehen zu können.

Aber freilich, diese grosse inhaltliche Uebereinstimmung zwischen dem Lehrinhalte der johanneischen Reden und demjenigen des Marcusevangeliums und der Matthäuslogia ergiebt sich auch nur dann, wenn jene Voraussetzung gilt, dass die Reden des vierten Evangeliums auf einer älteren Quelle beruhen und nicht nach der Umrahmung und Deutung des vierten Evangelisten, sondern lediglich aus sich selbst heraus zu erklären sind. Ich weiss wohl, auf wie geringe Zustimmung diese wichtige Voraussetzung gegenwärtig bei den evangelischen Theologen aller Richtungen rechnen darf und wie wenig einleuchtend deshalb den Meisten die Ergebnisse erscheinen werden, welche unter dieser angefochtenen Voraussetzung gewonnen sind. Das überlieferte Axiom von der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums steht den Meisten so fest, dass es ihnen selbstverständlich erscheint, den ganzen Inhalt der johanneischen Reden Jesu nach den offenbaren Gedanken des Evangelisten in seinen geschichtlichen Parthieen und seinen glossirenden Zusätzen auszudeuten. Gleichwohl hege ich die zuversichtliche Hoffnung, dass dieses Vorurtheil, wenn auch nicht leicht und schnell, so doch allmählich schwinden und die Erkenntniss von der Nothwendigkeit einer Unterscheidung zwischen der vom vierten Evangelisten bearbeiteten apostolischen Quelle und seinen eigenen Zuthaten, zwischen dem ursprünglichen Sinne der Quellenstücke und ihrer secundären Deutung durch den Evangelisten je länger desto mehr sich Bahn brechen wird. Denn die Gründe, welche diese Unterscheidung fordern, sind so zahlreich und deutlich, dass sie nicht auf die Dauer übersehen werden können; man kann sie wohl zu Gunsten des über-

lieferten Axiomes noch lange ignoriren, — aber damit werden sie nicht aus der Welt geschafft.

Denen, welche befürchten, es möchte aus dem von ihnen für werthvoll und nothwendig erachteten Bilde des Lebens und der Lehre Jesu etwas Wesentliches fortfallen, wenn man nicht das ganze vierte Evangelium unterschiedslos als apostolische Quelle betrachte, möchte ich antworten, dass es sich garnicht darum handelt, was wir für werthvoll und nothwendig an diesem Bilde des Lebens und der Lehre Jesu halten, sondern nur darum, was sich nach der ursprünglichen Ueberlieferung als der wirkliche geschichtliche Bestand des Bildes darstellt. Das Bild des geschichtlichen Wirkens und Lehrens Jesu nun, welches wir aus der vorurtheilsfrei geprüften synoptischen Ueberlieferung gewinnen, ist einfach unvereinbar damit, dass auch das johanneische Bild des Wirkens und Lehrens Jesu, wie es in den geschichtlichen Parthieen des vierten Evangeliums gezeichnet wird, ein richtiges ist. Ich zweifle nicht daran, dass diese Unvereinbarkeit und demgemäss die Unmöglichkeit, das vierte Evangelium als ganzes für eine echte apostolische Ueberlieferung über Jesus und seine Lehre zu halten, allmählich seitens aller derer Anerkennung finden wird, denen es aufrichtig um die Erkenntniss der geschichtlichen Wirklichkeit zu thun ist. Zu dieser Anerkennung aber wird man sich um so leichter und freudiger dann entschliessen, wenn man weiss, dass dieselbe keineswegs gleichbedeutend ist mit einer Verwerfung des ganzen Inhaltes dieses Evangeliums als einer ungeschichtlichen Fiction und mit einer Verkennung des Werthes solcher Bestandtheile in ihm, welche den unmittelbaren Eindruck einer treuen geschichtlichen Ueberlieferung machen, — ebenso wie die Anerkennung der nachapostolischen Abfassung unseres ersten Evangeliums mit einer vollen Anerkennung der wichtigen apostolischen Ueberlieferung innerhalb dieses Evangeliums Hand in Hand gehen kann. Wenn wir nur den im Bestande des vierten Evangeliums selbst vorliegenden deutlichen Spuren folgend die ältere Quelle aufsuchen, welche der nachapostolische Evangelist bearbeitet hat, so haben wir in dem im Grossen und Ganzen erkennbaren Inhalte dieser Quelle eine Ueberlieferung vor uns, welche zu der aus unseren synoptischen

Evangelien erkennbaren Ueberlieferung in einem Verhältnisse nicht der Abhängigkeit, wohl aber des inneren Einklanges steht und ebenso wie jene den Anspruch erheben darf, als apostolisch und als höchst werthvoll für unsere geschichtliche Erkenntniss der Lehre Jesu zu gelten. Es ist nur ein unbestimmter, nichts beweisender Eindruck, gemäss welchem auch der christliche Laie fühlt, dass der eigentliche Werth des vierten Evangeliums nicht auf den besonders grossen Wundern, sondern auf den besonders tiefen und bedeutungsvollen Reden Jesu, welche hier mitgetheilt werden, beruht. Dieser unbestimmte Eindruck aber wird dann zu einem wohlbegründeten Urtheil, wenn wir mit der offenen Anerkennung der nachapostolischen Abfassung des Evangeliums die Erkenntniss der guten apostolischen Quelle, welche in ihr verarbeitet ist, verbinden.

Diejenigen aber, welche jede solche Scheidung mit Bezug auf das vierte Evangelium von vornherein als eine kritische „Halbheit" zu missachten geneigt sind, mögen sich doch zum Bewusstsein bringen, dass es vielmehr gerade eine nothwendige Weiterentwicklung der kritischen Untersuchung bedeutet, wenn man von der Feststellung der nachapostolischen Herkunft des vierten Evangeliums zu der Frage nach den Quellen desselben fortschreitet. Solange man an der Gewissheit festhält, dass dieses Evangelium ein direct apostolisches Werk ist, kommt die Frage nach den Quellen natürlich nicht in Betracht, und alle Spuren der Inconcinnität, welche die Anzeichen des Benutztseins einer fremden Quelle bilden, müssen übersehen oder mehr oder minder künstlich weggedeutet werden. Sobald man aber die nachapostolische Entstehung des Evangeliums erkannt hat, tritt unausweichbar die Frage nach den Quellen des Evangeliums in ihr Recht. Man mag diese Frage zunächst noch unbeachtet lassen; — über kurz oder lang muss man ihr doch nähertreten und die in dem Evangelium selbst liegenden Spuren, welche auf eine benutzte ältere Ueberlieferung zurückweisen, als solche zu würdigen versuchen. Man mag bei der Beantwortung dieser Frage dann im Einzelnen noch zu viel richtigeren Ergebnissen kommen, als es mir gelungen ist; — ich glaube doch, dass das Hauptergebniss meiner kritischen Untersuchung sich je länger desto mehr befestigen wird: die Erkenntniss des Beruhens der grossen

Reden des Evangeliums auf einer apostolischen Quelle, welche von demselben Verfasser stammt, wie unsere Johannesbriefe, und welche wir aus der geschichtlichen Bearbeitung unseres vierten Evangelisten noch mit ziemlicher Sicherheit herauszuerkennen vermögen.

Zum Schlusse aber möchte ich hervorheben, dass unsere Erkenntniss des wesentlichen Inhaltes der Lehre Jesu nicht von der vorangehenden Entscheidung dieses johanneischen Problemes abhängt, ebensowenig wie sie von dem Abgeschlossensein unserer kritischen Untersuchungen über den genauen Umfang der Matthäuslogia oder von der Zahl der Logia agrapha Jesu, welche sich etwa noch nachweisen lassen, abhängig ist. Ich habe gerade deshalb bei meiner Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu das aus den johanneischen Reden zu entnehmende Material in selbständiger Stellung neben dem synoptischen Material zu bearbeiten gesucht, um die Erkenntniss des durch die synoptischen Quellen bezeugten Lehrinhaltes ganz unabhängig zu lassen von der Zustimmung zu meiner kritischen Auffassung des vierten Evangeliums und um durch den Vergleich der selbständig neben einander gestellten synoptischen und johanneischen Gedankenzusammenhänge zu zeigen, dass der synoptische durch den johanneischen in den wesentlichen Punkten nicht verändert oder erweitert wird. Der letzte Grund dafür, dass für unsere Erkenntniss der Lehre Jesu die vorangehende Erledigung aller kritischen Fragen über die Evangelien verhältnissmässig gleichgültig ist, liegt in der grossartigen inneren Einheitlichkeit der Lehre Jesu, welche ich oben in's Licht zu setzen gesucht habe. Bestände die Verkündigung Jesu aus einer Summe von einzelnen Lehren, so wäre es allerdings von grösster Wichtigkeit, den Umfang dieser Lehren, soweit ihn Jesus selbst gegeben hat, im Einzelnen genau festzustellen. Weil aber die Verkündigung Jesu in Wirklichkeit eine organisch-einheitliche religiöse Anschauung ist, deren in der Gottesidee liegendes beherrschendes Princip und deren charakteristische Ausgestaltungen und Anwendungen uns in allen Quellen übereinstimmend überliefert sind, so ist es für unser Verständniss des Ganzen der Lehre Jesu verhältnissmässig gleichgültig, ob wir die Authentie dieser oder jener einzelnen Ausführung und Anwendung der Gesammtanschauung Jesu

feststellen könne oder nicht. Es hat freilich für uns grosses Interesse und ist unsere wichtige wissenschaftliche Aufgabe, mit allen Hülfsmitteln möglichst genau den Umfang und Inhalt der ältesten Ueberlieferungen über die Lehre Jesu auch hinsichtlich der für die Erkenntniss des Ganzen unbedeutendsten Punkte zu untersuchen. Aber wir können uns der sicheren Erkenntniss dieses Ganzen in seinem wesentlichen Bestande schon freuen, auch wenn unsere Untersuchung des Einzelnen noch nicht abgeschlossen ist.

Verzeichniss der besprochenen neutestamentlichen Stellen.

(Die schräg gedruckten Zahlen bezeichnen die wichtigsten Stellen.)

Seitenzahl

Matthäusevangelium.

2, 2 u. 4 434.
2, 22 512.
3, 4—6: s. Mc. 1, 4—6.
3, 7—12 *57.* 620.
3, 11: s. Mc. 1, 7 f.
3, 16 f.: s. Mc. 1, 9—11.
4, 1—11 . *71 f.* 123 f. 434. 439.
4, 17: s. Mc. 1, 14 f.
4, 19: s. Mc. 1, 17.
5, 1 76.
5, 3—12: s. Lc. 6, 20—26.
5, 3 119 f.
5, 13: s. Lc. 14, 34 f. Mc. 9, 50.
5, 14 85. 633.
5, 15 f.: s. Mc. 4, 21.
5, 17 . 105. 179. 206. *334 ff.* 347 f. 482.
5, 18 212. *334 ff.*
5, 19 *334 ff.* 375.
5, 20 . . . 179. 206. 307. *334 ff.* 375.
5, 21 f. . 79. *209.* *215 f.* 269. 271 f. 332. 334.
5, 23 f. . 79. *96.* *210.* 246. 261. 269. *278.*

Seitenzahl

5, 25 f.: s. Lc. 12, 58 f.
5, 27 f. . 118. 209. *283.* 285.
5, 29 . . . 99. *210.* 379.
5, 30: s. Mc. 9, 43.
5, 31 f.: *283 f.* 381.
5, 33—37 . . . 99. *210 ff.*
5, 38 512.
5, 39—41 79. *97 ff.* *279 ff.* 336.
5, 42 97. *274.*
5, 43 f. . *146.* *262 ff.* 267. 281. 290. 293. 336. 433. 479.
5, 45 . 115. *145 f.* 149. 153. *263.* 270. 293. 422. 433. 479.
5, 46 f. . . . 148. *264.* 270. *275.* 465.
5, 48 . . 141. 145. *146.* 153.
6, 1—4 . 79. 107. 145. 148. 167. 200. 207. *214.* 465. 559.
6, 5 f. . 79. 99. 145. 167. 200. 207. *214.* 279. 559.
6, 7 *236.* 238.
6, 9—13: s. Lc. 11, 2—4 u. 238 ff.

Bayerische Staatsbibliothek München

Seitenzahl
6, 14 f.: s. Mc. 11, 25.
6, 16—18 . 79. 145. 167. 200. 207. *214*. 559.
6, 19—34 209.
6, 19 f. . 164. *166*. 465. 559.
6, 21 118. 465.
6, 22 f.: s. Lc. 11, 34 f.
6, 24: s. Lc. 16, 13.
6, 25—30 . . 80. 116. 117. 129. 153 f. 157. 181. *228*. 381.
6, 31 f. . . . 145. 146. 153 f. 181. *228*. 381.
6, 33 . 162. 181. *228*. 300. 307.
7, 1 105. *215*.
7, 2 104. *215*.
7, 3—5 . . 107. *215*. 269.
7, 6 . . . 107. 116. *394 f*.
7, 7 f. . 105. 107. 164. *180*. 237.
7, 9 f. . . 85. 164. *180*. 237.
7, 11 . . 90. 145. 146. 149. 161. 164. *180*. 237.
7, 12 . 105. *274 f*. 335. 341.
7, 13 f. . . . 107. 167. 298. *377*. 389. 608.
7, 15 . . . 107. 116. *215*.
7, 16—20 . 84 f. 108. 115. *215*.
7, 21 . . . 307. 375. *580 f*.
7, 24—27 . 86 f. 115. *375*. 581.
7, 29: s. Mc. 1, 22.
8, 2—4: s. Mc. 1, 40—44.
8, 5—13 . . *230*. 484. 609.
8, 11 f.: s. Lc. 13, 28 f.
8, 16: s. Mc. 1, 34.
8, 19 f.: s. Lc. 9, 57 f.
8, 21 f.: s. Lc. 9, 59 f.
8, 23—27: s. Mc. 4, 35—41.
8, 28: s. Mc. 5, 2—5.
8, 29: s. Mc. 5, 7.
9, 2—8: s. Mc. 2, 1—12.
9, 9—13: s. Mc. 2, 14—17.
9, 14—17: s. Mc. 2, 18—22.
9, 22: s. Mc. 5, 34.
9, 23—25: s. Mc. 5, 36—43.

Seitenzahl
9, 30 484.
9, 37 f.: s. Lc. 10, 2.
10, 1: s. Mc. 3, 14 f.; 6, 7.
10, 5 f. . . 107. *487*. 634.
10, 7: s. Lc. 10, 9.
10, 8 368. *635*.
10, 9 f.: s. Mc. 6, 8 f. u. Lc. 10, 4—7.
10, 14: s. Mc. 6, 11 u. Lc. 10, 10 f.
10, 15: s. Lc. 10, 12.
10, 16 . . . 82. 116. 634 f.
10, 17—22: s. Mc. 13, 9—13.
10, 23 448.
10, 24 f. . 85. 321. 608. *616*. 636.
10, 26 f. . . 104. 615. 636.
10, 28 . 117. 153. *167*. 558. 636.
10, 29—31 . . 80. 145. 154. 157. *232*.
10, 32 f. 145. *578*.
10, 34—36: s. Lc. 12, 51—53.
10, 37 f.: s. Lc. 14, 26 f.
10, 39 . 105. 117. *167*. 177.
10, 41 . . . 148. 167. 217.
10, 42: s. Mc. 9, 41.
11, 2 f. 485.
11, 4 f. 331. 482. 483. *485 ff*.
11, 6 578.
11, 7—9 . . . 59. 66. 116.
11, 10 43.
11, 11 . . 56. 66. *350 f*. 612.
11, 12 f. . 56. *301*. 335. 351. *368 f*. 383. 602.
11, 14 . *43*. 56. 66. 301. 351. 447.
11, 15 301.
11, 16—19a . 56. 59. 67. 83. 246. 372. 381. 447.
11, 19b: s. Lc. 7, 35.
11, 21—23: s. Lc. 10, 13—15.
11, 24: s. Lc. 10, 12.
11, 25 f.: s. Lc. 10, 21.
11, 27: s. Lc. 10, 22.

Seitenzahl
11, 28—30 . 107. 117. 118 f. *178 f.* 195. 273. 314. 377. 393. 430. 433. 482. 486. 513 f. 537. 579.
12, 1—4: s. Mc. 2, 23—26.
12, 5 248. 331.
12, 6 f. *261.* 331.
12, 8: s. Mc. 2, 28.
12, 10 f.: s. Lc. 14, 3—5.
12, 12: s. Mc. 3, 4.
12, 22—24: s. Lc. 11, 14—16; Mc. 3, 22.
12, 25 f.: s. Mc. 3, 23—26.
12, 27 f.: s. Lc. 11, 19 f.
12, 28. *301.* 432.
12, 29: s. Mc. 3, 27.
12, 30. 105. *582.*
12, 31: s. Mc. 3, 28 f.
12, 32: s. Lc. 12, 10.
12, 33. 85. 582.
12, 34 f. . 107. 118. *216.* 582.
12, 36 f. 216. 582.
12, 39: s Lc. 11, 29 f.
12, 40. 446. 485.
12, 41 f.: s. Lc. 11, 31 f.
12, 43—45 . . 85. *125. 620.*
12, 46—50: s. Mc. 3, 31—35.
13, 1—9: s. Mc. 4, 1—9.
13, 11: s. Mc. 4, 11.
13, 12: s. Mc. 4, 25.
13, 13—15: s. Mc. 4, 11 f.
13, 16 f.: s. Lc. 10, 23 f.
13, 19—23: s. Mc. 4, 14—20.
13, 24—30 . . . 93. *612.*
13, 31 f.: s. Mc. 4, 31 f.; Lc. 13, 19.
13, 33: s. Lc. 13, 21.
13, 37. 448.
13, 41. 448.
13, 44—46 . . 92. 162. *378.*
13, 47 f. 93. *612.*
13, 52. 83. *349.*
13, 54—58: s. Mc. 6, 1—5.
15, 1 f.: s. Mc. 7 1—5.

Seitenzahl
15, 3—6: s. Mc. 7, 8—13.
15, 7—9: s. Mc. 7, 6 f.
15, 11: s. Mc. 7, 15.
15, 14. . . . 85. 108. *219.*
15, 15: s. Mc. 7, 17.
15, 16—20: s. Mc. 7, 18—23.
15, 21—28: s. Mc. 7, 24—30.
16, 1: s. Mc. 8, 11.
16, 2 f.: s. Lc. 12, 54—56.
16, 4: s. Lc. 11, 29.
16, 6: s. Mc. 8, 15.
16, 7: s. Mc. 8, 16.
16, 12. 297.
16, 13: s. Mc. 8, 27 u. 448.
16, 14: s. Mc. 8, 28.
16, 16: s. Mc. 8, 29 u. 434.
16, 17 343.
16, 18 f. . . 128. 612. 615.
16, 20: s. Mc. 8, 30.
16, 21—23: s. Mc. 8, 31—33.
16, 24: s. Mc. 8, 34.
16, 25: s. Mc. 8, 35.
16, 26: s. Mc. 8, 36 f.
16, 27: s. Mc. 8, 38.
16, 28: s. Mc. 9, 1 u. . 448.
17, 9—12: s. Mc. 9, 9—13.
17, 14—18: s. Mc. 9, 14—27.
17, 20 180. *229.*
17, 22 f.: s. Mc. 9, 31.
17, 24—26 . . 85. 147. 179. *250.* 612.
17, 27 247. *250*
18, 1—5: s. Mc. 9, 33—37.
18, 6 f.: s Mc. 9, 42; Lc. 17, 1 f.
18, 8 f.: s. Mc. 9, 43—47.
18, 10 *122.* 276.
18, 11 448.
18, 12—14 . . . 145. *276.*
18, 15 f. 269. *277.*
18, 17 f. . . . 277. 612. 630
18, 19 . . . 145. 164. *180.* *236 f.* 548.
18, 20 *548.* 578.
18, 21 f. . . 269. *278.* 397.

Seitenzahl
18, 23—34 . . 87. 147. 149. 162. 244. *263.* 279. 293. 523.
18, 35 . 145. 162. 244. *263.* 269. 279. 293. 558.
19, 3—8: s. Mc. 10, 2—9.
19, 9 284 f.
19, 10—12 388 f.
19, 13—15: s. Mc. 10, 13—16.
19, 16 f.: s. Mc. 10, 17 f.
19, 18—22: s. Mc. 10, 19—22.
19, 23: s. Mc. 10, 23.
19, 24: s. Mc. 10, 25 u. 300.
19, 26: s. Mc. 10, 27.
19, 28: s. Lc. 22, 30 u. . 448.
19, 29: s. Mc. 10, 29 f.
19, 30: s. Mc. 10, 31 u. . 372.
20, 1—15 . 147. 149. *372 ff.*
20, 16 104. *372.*
20, 17—19: s. Mc. 10, 32—34.
20, 20—23: s. Mc. 10, 35—40.
20, 25—28: s. Mc. 10, 42—45.
20, 29—34: s. Mc. 10, 46—52.
21, 1—8: s. Mc. 11, 1—8.
21, 9: s. Mc. 11, 9 f.
21, 12 f.: s. Mc. 11, 15—17.
21, 16 398.
21, 21 f.: s. Mc. 11, 23 f.
21, 23—27: s. Mc. 11, 27—33.
21, 28—31 a . 87. 148. *375.* 390. 410.
21, 31 b . . . 300. *371.* 375. 390. 410 f.
21, 32 . . 56. *59.* 67. 375. 390. 410.
21, 33—41: s. Mc. 12, 1—9.
21, 42: s. Mc. 12, 10 f.
21, 43 300.
22, 1—10 . 92 f. *375.* 630.
22, 11—13 . 92 f. *375.* 390.
22, 14 . . 105. 320. *389.*
22, 16—21: s. Mc. 12, 13—17.
22, 23—28: s. Mc. 12, 18—23.
22, 29: s. Mc. 12, 24.
22, 30: s. Mc. 12, 25.

Seitenzahl
22, 31 f.: s. Mc. 12, 26 f.
22, 35—40: s. Mc. 12, 28—31.
22, 41—46: s. Mc. 12, 35—37.
23, 2 f. *219.* 338.
23, 4 . . 107. 179. *219.* 338.
23, 5 *218.* 272. 410.
23, 6 f.: s. Mc. 12, 38—40.
23, 8 *269.* 481. 613.
23, 9 145. *269.* 613.
23, 10 481. 613.
23, 11 . . . *272.* 351. 613.
23, 12 . . . 104. *272.* 613.
23, 13—15 219 f.
23, 16—22 . . 218. *219.* 246.
23, 23 . . . *261.* *282.* 330.
23, 24 . . . 107. 218. *261.*
23, 25 f. 218. *260 f.*
23, 27 83. *218.*
23, 29—32: s. Lc. 11, 47 f.
23, 34—36: s. Lc. 11, 49—51 u. 630.
23, 37: s. Lc. 13, 34.
24, 1 f.: s. Mc. 13, 1 f.
24, 3: s. Mc. 13, 3 f.
24, 4 f.: s. Mc. 13, 5 f.
24, 6—8: s. Mc. 13, 7—9a.
24, 9 f.: s. Mc. 13, 12 f.
24, 13: s. Mc. 13, 13.
24, 15—22: s. Mc. 13, 14—20.
24, 23—25: s. Mc. 13, 21—23.
24, 26 f. . 82. 115. 444. *551.* 607. 619.
24, 28: s. Lc. 17, 37.
24, 29—31: s. Mc. 13, 24—27 u. 448.
24, 32 f.: s. Mc. 13, 28 f.
24, 34 f.: s. Mc. 13, 30 f.
24, 36: s. Mc. 13, 32.
24, 37—39: s. Lc. 17, 26—30.
24, 40 f. 80. 551.
24, 42: s. Mc. 13, 33.
24, 43 f.: s. Lc. 12, 39 f.
24, 45—51 . 92. 552. *604.* *632 f.*
25, 1—12 . . *87 f.* 92. *101.* 552. *604.* 632

Seitenzahl
25, 14—30 . . 93. 147. 166. *182 f.* 373. 381.
25, 29. 104. 419.
25, 31. 444. *553.*
25, 32 f. 83. 553.
25, 34. 465. 553.
25, 35—40 . 217. 270. 548. *553 f.* 581. 591. *610.*
25, 41—45 . *553 f.* 581. 591. *610.*
26, 6—13: s. Mc. 14, 3—9.
26, 24: s. Mc. 14, 21.
26, 26—28: s. Mc. 14, 22—24 u. 522.
26, 29: s. Mc. 14, 25.
26, 31 f.: s. Mc. 14, 27 f.
26, 37 f.: s. Mc. 14, 33 f.
26, 39: s. Mc. 14, 36.
26, 41: s. Mc. 14, 38.
26, 45: s. Mc. 14, 41.
26, 53. 122.
26, 60 f.: s. Mc. 14, 57 f.
26, 63—66: s. Mc. 14, 61—64.
27, 11: s. Mc. 15, 2.
27, 29: s. Mc. 15, 18.
27, 37: s. Mc. 15, 26.
27, 42: s. Mc. 15, 32.
27, 46: s. Mc. 15, 34.
28, 19. 610. 630.
28, 20. 548. 630.

Marcusevangelium.

1, 2 43.
1, 4 57.
1, 5 57. 58.
1, 6 56.
1, 7 f. 57 f. 197.
1, 9—11 . . *68 f.* 198. 432.
1, 12 f. 69 f.
1, 14 *130.* 480.
1, 15 . *130.* 161. 227. *307 f.* 313. 368. 375. 577. 602.
1, 16 f. 615.
1, 21 480.
1, 22 . . . 110 f. 355. 480.

Seitenzahl
1, 23—27 . . . 125. 480.
1, 34 125.
1, 37 f. . . . 98. 313. 480.
1, 39 313. 480.
1, 40 f. 484.
1, 43 f. . . 129. 247. *286 f.* 484.
2, 1—11 161 f.
2, 5 . . . *161 f.* 482. 523.
2, 7 445.
2, 8 118.
2, 10 f. . . *161 f.* *445.* 482.
2, 14 f. 370.
2, 17 . . 84. 104. 200. *370 f.* 411. 482.
2, 18 56. 345. 381.
2, 19 f. . 84. *246.* 345. 381. 618.
2, 21 f. . . 56. 84. 91. 116. *345 ff.* 381.
2, 23 f. 248.
2, 25 f. . . 129. *248.* 331.
2, 27 . 104. *248 f.* 332. 445 f.
2, 28 . . . *249.* 332. *445 f.*
3, 4 117. *251.*
3, 11 f. 125. 434.
3, 14 487. *613.*
3, 15 125.
3, 16 615.
3, 21 185. 579.
3, 22—26 . . 84. *122.* *125.* 301. 425.
3, 27 84. *234.* 432.
3, 28 . . . 212. *399.* 441.
3, 29 . . . *399.* 432. 447.
3, 31 f. 185 f.
3, 33—35 . 98. 185 f. 270. 375. *580.* 591.
4, 3—9 . 77. 86. 91. 115. 126. *390.* 481. 490. 608.
4, 11 f. . . *77.* *395 f.* 399. 424. 425. 486.
4, 14—20 90. 390.
4, 21 . . . 77. 84. 91. 633.
4, 22 77. 104. 633.

	Seitenzahl
4, 24	77. 104. *393 f.*
4, 25	77. 104. *393 f.* 419.
4, 26—29	84. 115. 481. *490.*
4, 30—32	84. 115. *490.* 607.
4, 33 f.	77.
4, 37—40	227. *231 f.*
4, 41	430.
5, 2—5	125.
5, 7	434.
5, 34	231.
5, 36	227. 484.
5, 37—43	484.
6, 1—3	395.
6, 4	395. 481.
6, 5	*395.* 484.
6, 6	480. 484.
6, 7	125. 313. 487. *614.* *634 f.*
6, 8—10	79 f. *634 f.*
6, 11	395. *634 f.*
6, 12	375.
6, 15	42. 44.
6, 20	200.
7, 1—5	221.
7, 6 f.	119. 218. *221.* 410.
7, 8—13	61. 129. *219.* 221. *260.* *282.* 330. 381. 410.
7, 15	104 f. 153. 155. *221 ff.* 332. 486.
7, 17	222.
7, 18 f.	153. *222 f.* 332.
7, 20—23	118. 153. *222 f.* 261. 484.
7, 24—26	488.
7, 27	84. 108. *609.*
7, 28—30	488. 609.
7, 31	488.
7, 32—36	484.
8, 11 f.	98. 212. *485.*
8, 15	106. *295 f.*
8, 16	296.
8, 17	118.
8, 23—26	484.
8, 27	311. 430.

	Seitenzahl
8, 28	*42 f.* 311.
8, 29	41. *311.* 430.
8, 30	133.
8, 31	163. 312. 428. 445. *508 f.* *542 f.* 545.
8, 32	312. *508 f.*
8, 33	123. *508 f.*
8, 34	*378 ff.* 509. 550. 578. 616. 636.
8, 35	105. *117.* *167.* 177. 334. 377. 408. 509. 542 f. 550. 578 f. 616.
8, 36 f.	*164.* 550. 592.
8, 38	105. 121 f. 185. 444. *550.* *578 f.* 607.
9, 1	212. 298. 309. 320. *550.* *605.*
9, 9	445. 508. *542.*
9, 11—13	43. *59.* 66. 163. 301. 331. 445. *507.* 508.
9, 17 f.	125.
9, 19	231.
9, 22	125. *228 f.*
9, 23	*228 f.* 231. 236. 439. 483.
9, 28 f.	*231.* *236.* 439. 483.
9, 30	488.
9, 31	163. 445. 488. *508.* *542 f.* 545.
9, 33—35	81. 105. *272.* 613.
9, 36 f.	81. *217.* *275 f.* 288. 548. *578.*
9, 38 f.	*582.* 591.
9, 40	105. *582.*
9, 41	148. 167. 194. 217. *578.*
9, 42	276.
9, 43—48	99. 167. 276. 298. 307. 309. *379.* 380. *400.*
9, 49	*379 f.*
9, 50	84. 108. 116. *379 f.* 634.
10, 2—9	129. *283.* 331. 332 f. 381.

Seitenzahl
10, 11 f. . . . *283 f.* 381.
10, 13 f. . . . *369 f.* 602.
10, 15 . 82. 307. *369 f.* 602.
10, 17 298. 386.
10, 18 140. *440.*
10, 19 206. 331.
10, 21 . 166. 298. *386 f.* 465.
10, 23–25 . 298. 307. 309. *391.* 419.
10, 27 . 139 f. 153. *392.* 419.
10, 28 185.
10, 29 f. . 164. 166 f. *185 f.* 189. 270. 373. 578 f.
10, 31 104. *372 f.*
10, 32 . . . 507. *508.* 547.
10, 33 f. . . 163. 445. 507. *508. 542 f.* 545.
10, 37—39 . 106. 559. *617.*
10, 40 . . . 373. 439. *559.*
10, 42—44 . 72. 105. *272.* 288. 296. 479. 613. 615.
10, 45 . 72. 106 f. 117. 272. 274. 288. 479. *509 ff.* 537. 615.
10, 46—51 . . 41. 428. *434. 437.*
10, 52 231.
11, 1—8 331. 428.
11, 9 428.
11, 10 . . 41. 428. 434. *477.*
11, 15 f. 218. 623.
11, 17 . . . 218. *247 f.* 331. 358. 623.
11, 22 f. . . 118. *180.* 227. *229.* 231. 236.
11, 24 . 164. *180.* 227. 236.
11, 25 . 145. 162. 236. *244.*
11, 27—33 . . . 58 f. *395.*
11, 30 299.
12, 1—9 . . . 86. 320. *431.* 517. 608. *622.*
12, 10 f. . 320. 331. 431. *517.*
12, 13—16 285 f.
12, 17 105. *285 f.*

Seitenzahl
12, 18—23 169 ff.
12, 24 . 153. *169 f.* 330 f. 403.
12, 25 . . 121. *169 f.* 403. 543.
12, 26 . . 129. 139. *169 ff.* 330 f. *353.* 545.
12, 27 . 105. *169 ff.* 353. 545.
12, 28 *226.* 331.
12, 29 f. . . . *119.* 139. 206. 207. *226.* 331.
12, 31 . . . 206. 207. *226. 259.* 267. 331.
12, 33 f. 262.
12, 35—37 . . 41. 129. 331. 353. *436 ff.* 452.
12, 38—40 . 61. *218 f.* 236. 272. 410.
12, 41—44 . 80. 185. *216 f.* 592.
13, 1 f. 618. *622 f.*
13, 3 f. . . 604. 618. *623.*
13, 5 f. . . *618.* 623. 636.
13, 7 f. 618. 624.
13, 9 . 163. 578. *618 f.* 623. 636.
13, 10 610.
13, 11 . *184 f.* 195. 392. 419.
13, 12 . . 184 f. 270. *618.*
13, 13 . . . 167. 185. 578. 608. *618. 636.*
13, 14—20 . 618. *624.* 630.
13, 21—23 . *619.* 623. 636.
13, 24—27 . . 448. 552. 618. 624.
13, 28 f. . 84. 115. *619.* 623.
13, 30 f. 618. 624.
13, 32 . . 121 f. 145. 153. 320. *430 f.* 439. *604.* 606. 623.
13, 33 . . . 552. 623. *632.*
13, 34—36 . . 90. 108. 552. *604.* 623. *632 f.*
13, 37 . . . 108. 623. *632.*
14, 3—9 580.

Seitenzahl

14, 21 331. 445.
14, 22—24 . . *518 ff. 584 ff.*
14, 25 . . . 167. 170. 298. 309. *546.*
14, 27 f. . 331. *546 f.* 572. 615.
14, 29 f. 615.
14, 33—35 526 ff.
14, 36 . 140. 145. 153. 159. 237. 240. 439. *526 ff.*
14, 38 . . . 105. *120. 184.* 392. 419.
14, 41 444 f.
14, 49 331.
14, 57 f. 358.
14, 61 f. . 41. 212. 428. 431. 434. *444. 552.* 607.
14, 63 f. 41. 444.
15, 2 41. 434. *477.*
15, 18 434.
15, 26 434.
15, 32 41. 434.
15, 34 528 ff.
16, 7 546.

Lucasevangelium.

1, 32 434.
2, 41—50 64 f.
3, 7 57.
3, 7—9: s. Mt. 3, 7—10.
3, 16: s. Mc. 1, 7 f.
3, 21 f.: s. Mc. 1, 9—11.
4, 1—13: s. Mt. 4, 1—11.
4, 17—21 . 43. *300.* 331. 334. 432. *481.* 482. 483. 486. 514.
4, 23 395.
4, 25—27 . . . 129. *395.*
4, 32: s. Mc. 1, 22.
4, 33—36: s. Mc. 1, 23—27.
4, 41: s. Mc. 1, 34.
4, 42—44: s. Mc. 1, 37—39.
5, 10: s. Mc. 1, 17.
5, 12—14: s. Mc. 1, 40—44.
5, 17—26: s. Mc. 2, 1—12 u. 161.

Seitenzahl

5, 27—29: s. Mc. 2, 14 f.
5, 31 f.: s. Mc. 2, 17.
5, 33—38: s. Mc. 2, 18—22.
5, 39 85. 116. *389.*
6, 1—4: s. Mc. 2, 23—26.
6, 5: s. Mc. 2, 28.
6, 9: s. Mc. 3, 4.
6, 13: s. Mc. 3, 14.
6, 18: s. Mc. 3, 11.
6, 20 99. 119. *167 f.*
6, 21 99. *167 f.*
6, 22 99. *167 f.* 448.
6, 23 . . . *148. 167 f.* 465.
6, 24—26 . . . 99. *167 f.*
6, 27 f.: s. Mt. 5, 44.
6, 29 f.: s. Mt. 5, 39—42.
6, 31: s. Mt. 7, 12.
6, 32 f.: s. Mt. 5, 46 f.
6, 34 264.
6, 35: s. Mt. 5, 45.
6, 36: s. Mt. 5, 48.
6, 37 f.: s. Mt. 7, 1 f.
6, 39: s. Mt. 15, 14.
6, 40: s. Mt. 10, 24 f.
6, 41 f.: s. Mt. 7, 3—5.
6, 43 f.: s. Mt. 7, 16 f.; 12, 33.
6, 45: s. Mt. 12, 34 f.
6, 46: s. Mt. 7, 21.
6, 47—49: s. Mt. 7, 24—27.
7, 2—10 230.
7, 19 f.: s. Mt. 11, 2 f.
7, 21 485.
7, 22: s. Mt. 11, 4 f.
7, 23: s. Mt. 11, 6.
7, 24—26: s. Mt. 11, 7—9.
7, 27 43.
7, 28: s. Mt. 11, 11.
7, 29 f. 56. *59.* 67.
7, 31—34: s. Mt. 11, 16—19.
7, 35 *390.* 411.
7, 36—39 . . . 371. *580.*
7, 40—43 . . 87. 371. *580.*
7, 47 f. . 162. *371.* 411. 523.
8, 1 480.
8, 4—8: s. Mc. 4, 1—9.

Seitenzahl

8, 10: s. Mc. 4, 11 f.
8, 11—15: s. Mc. 4, 14—20.
8, 16: s. Mc. 4, 21.
8, 17: s. Mc. 4, 22.
8, 18: s. Mc. 4, 24.
8, 19—21: s. Mc. 3, 31—35.
8, 22—25: s. Mc. 4, 35—41.
8, 26—37: s. Mc. 5, 1—17.
8, 48: s. Mc. 5, 34.
8, 50: s. Mc. 5, 36.
8, 51—56: s. Mc. 5, 37—43.
9, 1—5: s. Mc. 6, 7—11.
9, 8: s. Mc. 6, 15.
9, 18—21: s. Mc. 8, 27—30.
9, 22: s. Mc. 8, 31.
9, 23—27: s. Mc. 8, 34—9, 1.
9, 37—42: s. Mc. 9, 14—27.
9, 44: s. Mc. 9, 31.
9, 46—48: s. Mc. 9, 33—37.
9, 49 f.: s. Mc. 9, 38—40.
9, 52—55a 583.
9, 55b 120.
9, 57 f. . . 116. *386*. 445.
9, 59 f. . . 107. 383. *386 f*. 408. 486.
9, 61 f. . . 107. 383. *386 f*.
10, 1 313. 480.
10, 2 107. 313. 480. 487. *614*.
10, 3: s. Mt. 10, 16.
10, 4—8 . . 79 f. 614. *634 f*.
10, 9 *313*. 614.
10, 10 f. *395*. 614.
10, 12 . 128 f. 376. *553 f*.
10, 13—15 . . 128. 376. 506. *553 f*. *620*.
10, 16 . . . 548. *581*. 591.
10, 17 125. 174.
10, 18 . 82. 115. *174*. 234. *302*. 314. 433.
10, 19 . 124. 164. *175 ff*. 195. 234. 302. 314. 433. 482. 486. 507. 515.
10, 20 . 125. *175 ff*. 195. 234. 302. 433. 515. 559.

Seitenzahl

10, 21 . 145. 153. 177 f. 240. 302. 391. *397 f*. 410. 425. 439. 515.
10, 22 . 145. 177 f. 302. *429 f*. 432. 439. 460. 481. 515. 579.
10, 23 f. . *302*. 314. 350. 486.
10, 27 f.: s. Mc. 12, 30 f.
10, 29 268.
10, 30—37 . . . 80. *267 ff*.
10, 38—42 580 f.
11, 1 238.
11, 2 *145*. *152*. 162. *239 ff*. 307.
11, 3 . 182. *238 f*. *242*. 381.
11, 4 . . . 162. *184*. *242 ff*. 392. 523.
11, 5—8 *101 f*. 237.
11, 9—13: s. Mt. 7, 7—11.
11, 14—16 125.
11, 17 f.: s. Mc. 3, 23—26.
11, 19 301.
11, 20 . . . *301*. 432. 483.
11, 21 f.: s. Mc. 3, 27.
12, 23: s. Mt. 12, 30.
11, 24—26: s. Mt. 12, 43—45.
11, 27 f. 375. *580*.
11, 29 f. . . . 129. 376. 446. *485*. 620.
11, 31 f. . . . 129. 376. 446. 481. *554*. 620.
11, 33: s. Mc. 4, 21.
11, 34 f. 85.
11, 39: s. Mt. 23, 25.
11, 40 f.: s. Mt. 23, 26.
11, 42: s. Mt. 23, 23.
11, 43: s. Mc. 12, 38 f.
11, 44: s. Mt. 23, 27.
11, 46: s. Mt. 23, 4.
11, 47 f. . . . 129. *220*. 507.
11, 49—51 . 128. 129. 507. *621*.
11, 52: s. Mt. 23, 13.
12, 1: s. Mc. 8, 15 u. . 297.
12, 2 f.: s. Mt. 10, 26 f.

Seitenzahl
12, 4 f.: s. Mt. 10, 28.
12, 6 f.: s. Mt. 10, 29—31.
12, 8 f.: s. Mt. 10, 32 f.
12, 10 . 399. 432. *447*. *583*.
12, 11 f.: s. Mc. 13, 11.
12, 13 f. . . . 98. 114. *480*.
12, 15 164 ff.
12, 16—20 . . 80. 117. 153. *164 f*. 391. 605.
12, 21 165 f.
12, 22—28: s. Mt. 6, 25—30.
12, 29 f.: s. Mt. 6, 31 f.
12, 31 . 162. 181. *228*. 307.
12, 32 . 107. 145. 161. *162*. 227. 307. 368. 602.
12, 33 f.: s. Mt. 6, 20 f.
12, 35—38 . . 108. 551. *604*. *632*.
12, 39 . 85. 551. *604*. 632.
12, 40 . 85. 444. 551. *632*.
12, 42—46: s. Mt. 24, 45—51.
12, 47 147.
12, 48 105. 147.
12, 49 f. . 107. 384. 502. *509 f*. 608. 616. 619.
12, 51—53 . . 384. *617*. 619. 636.
12, 54—56 . . 85. 115. *621*.
12, 57 . . . 376. 399. *621*.
12, 58 f. . 85. 376. 399. *621*.
13, 1—5 . . . 188. 376 *621*.
13, 6—9 . . . 87. 115. 376. *399*. 558. 621.
13, 10—17 . . . 125. 250.
13, 18 f. . 92. 115. 302. *607*.
13, 20 f. . . . 92. 116. 296. 302. *607*.
13, 24: s. Mt. 7, 13 f.
13, 25: s. Mt. 25, 10—12.
13, 26 f. . . 551. *580*. 609.
13, 28 . . 167. 298. 309. 320. 609.
13, 29 . . 167. 170. 298. 309. 320. *609*.
13, 30 104. 320. 372 f. *609*.

Seitenzahl
13, 31 296. 552.
13, 32 . . . 107. 125. 483. *507*. 545. 552.
13, 33 . 129. 481. *507*. 552.
13, 34 . 82. 116. 129. 320. 399. 507. 552. *621*.
13, 35 *552*. 607.
14, 1—6 250.
14, 7—10 85. *272*.
14, 11 104. *272*.
14, 12—14 . . 148. 270. *275*.
14, 16—24 . 92 f. 320. *375*. *394*. 399. 608.
14, 26 . . 117. 270. *378 ff*. *382 ff*. 636.
14, 27 . . *378 ff*. 578. 636.
14, 28—32 . . . *379*. 636.
14, 33 *379 ff*. 636.
14, 34 f. . 84. 116. *380*. *634*.
15, 4—7: s. Mt. 18, 12—14.
15, 8—10 . . 92. *372*. 396.
15, 11—32 . . . 87. 89. 92. *149 ff*. 372. 523.
15, 18 299.
16, 1—9 . . . 89. 93. *102*. 147. 166. *182 f*. 633.
16, 10—12 . . 93. 105. 165. *183*. 381. 633.
16, 13 . . . 85. 147. *378*.
16, 15 . 119. 127. 153. 166. *207*. 273. 390. 558.
16, 16: s. Mt. 11, 12—14.
16, 17: s. Mt. 5, 18.
16, 18 283 f.
16, 19—28 . 80. 122. *127 f*. 166. 171. 273. 391. 605.
16, 29—31 . . . 331. 335.
17, 1 f. 276.
17, 3 f.: s. Mt. 18, 15 f. 21 f.
17, 5 f. 180. *229*.
17, 7—9 . . . 85. 147. *205*.
17, 10 . . 90. 147. *205*. 273.
17, 20 f. *295*. 300.
17, 22 . . 163. 444. *618*.

Seitenzahl
17, 23 f.: s. Mt. 24, 26 f.
17, 25 . . . 163. 508. 619.
17, 26—30 . 128 f. 444. *551.*
17, 31: s. Mc. 13, 15 f.
17, 33: s. Mt. 10, 39.
17, 34 f. 80. *551.*
17, 37 . . . 85. 116. *551.*
18, 1 . . . *237.* 605. 636.
18, 2—5 . 89 f. *103.* 237. 605.
18, 7 . . . 551. *605.* 636.
18, 8 . . . 237. 444. 551. *605. 607.*
18, 9—14 . . 80. 104. *207.* 243. 273. 371. 390. 410.
18, 15—17: s. Mc. 10, 13—16.
18, 18 f.: s. Mc. 10, 17 f.
18, 20—22: s. Mc. 10, 19—21.
18, 24 f.: s. Mc. 10, 23—25.
18, 27: s. Mc. 10, 27.
18, 29 f.: s. Mc. 10, 29 f.
18, 31—33: s. Mc. 10, 32—34.
18, 35—43: s. Mc. 10, 46—52.
19, 1—9 *370.* 411.
19, 10 . . . *370.* 396. 411. 448. 482.
19, 12—27: s. Mt. 25, 14—30 u. 551.
19, 28—36: s. Mc. 11, 1—8.
19, 38: s. Mc. 11, 9 f.
19, 41 f. 621.
19, 43 f. 625. 630.
19, 45 f.: s. Mc. 11, 15—17.
20, 1—8: s. Mc. 11, 27—33.
20, 9—16: s. Mc. 12, 1—9.
20, 17: s. Mc. 12, 10 f.
20, 18 578.
20, 20—25: s. Mc. 12, 13—17.
20, 27—33: s. Mc. 12, 18—23.
20, 34—36: s. Mc. 12, 25.
20, 37 f.: s. Mc. 12, 26 f.
20, 41—44: s. Mc. 12, 35—37.
20, 45—47: s. Mc. 12, 38—40.
21, 1—4: s. Mc. 12, 41—44.
21, 5 f.: s. Mc. 13, 1 f.

Seitenzahl
21, 7: s. Mc. 13, 3 f.
21, 8: s. Mc. 13, 5 f.
21, 9—11: s. Mc. 13, 7 f.
21, 12—17: s. Mc. 13, 9—13 u. 184 f.
21, 19: s. Mc. 13, 13.
21, 20—24: s. Mc. 13, 14—20 u. 624 f. 630.
21, 25—28: s. Mc. 13, 24—27.
21, 29—31: s. Mc. 13, 28 f.
21, 32 f.: s. Mc. 13, 30 f.
21, 34 . 118. 237. *551. 633.*
21, 35 . . . 83. 237. *551.*
21, 36 . 237. 444. 551. 605. *632.* 636.
22, 17 81.
22, 18: s. Mc. 14, 25.
22, 19 f.: s. Mc. 14, 22—24 u. 518.
22, 22: s. Mc. 14, 21.
22, 25: s. Mc. 10, 42.
22, 26 f. 81. *272.*
22, 28 615.
22, 29 . 145. 298. 309. 546. 559. 611. *615.*
22, 30 . 167. 170. 298. 309. 546. *559. 611.*
22, 31 . . . 83. 123. 615.
22, 32 616.
22, 34: s. Mc. 14, 30.
22, 35 f. 617.
22, 37 331. 617.
22, 40: s. Mc. 14, 38.
22, 42: s. Mc. 14, 36.
22, 43 f.: s. Mc. 14, 33 f.
22, 46: s. Mc. 14, 38.
22, 48 448.
22, 66—71: s. Mc. 14, 61—64.
23, 3: s. Mc. 15, 2.
23, 35: s. Mc. 15, 32.
23, 38: s. Mc. 15, 32.
23, 43 128. 545.
23, 46 *120.* 145.
24, 47 610. 630.
24, 49 198. 630.

Seitenzahl

Johannesevangelium.

1, 13 458.
1, 14 6. 202. 649.
1, 15 6. 649.
1, 16 f. . . 6. 202. 512. 649.
1, 18 463.
1, 19 430.
1, 20 f. 42 44.
1, 22 430.
1, 29 539.
1, 36 539.
1, 50 434.
2, 13—18 8. 257.
2, 19 . . 7. 108. *257*. *357 f*. 366. 501. 545. 560.
2, 21 7. 560. 630.
3, 1 f. *191*. 403. 492.
3, 3 . 131. 191. 212. *402 ff*. 493.
3, 5 . . . 131. 191. *402 ff*.
3, 6 105. 191. *403*.
3, 7 191.
3, 8 85. 115. *191*.
3, 9 191.
3, 10—12 . . 8. 191. 454. *493*. 596.
3, 13 . . . 191. 454. *462 f*. 473. 493. 596.
3, 14 . . 129. 191. 473. 493. *596*.
3, 15 . . 188. 189. 191. 403. *493*. 595. *596*.
3, 16 188. 189. 191. 403. 462. *493*. 502. 595. 602.
3, 17 . . 105. 191. 403. 454. 493. *499*. 502.
3, 18 . . . 191. 193. 403. 406. 462. *499*. 502. 576. 595. 629.
3, 19 . . . 8. 108. 109. 191. 403. 406. 424. 497. *499*. 502. 576. 595. 629.
3, 20 f. . 109. 191. 202. 403.

Seitenzahl

406 f. 411. 419. 424. 497. 595.
4, 14 . . 109. 188. 194. *496*.
4, 19 f. 503.
4, 21 *255*. 356. 568.
4, 22 . . . *359 f*. 366. 626.
4, 23 . . 121. 154. *225*. *255*. 325. 356. 358. 568.
4, 24 . . 105. 121. 155. *225*. *255*. 356. 358.
4, 32 108.
4, 34 . . 108. 454. *455*. 501.
4, 35 . . 8. 109. *503*. 626.
4, 36 . . 8. 109. 503. *569*. 626. 628.
4, 37 . 8. 106. *503*. 569. 626. 628.
4, 38 . 8. *503*. 569. 626. 628.
4, 39—42 503.
5, 1—16 255.
5, 17 . . . 154. *156*. *255 f*. 357. 451. 501.
5, 18 451 f. 531.
5, 19 . 154. 212. 451 f. *455*. 472.
5, 20 . 154. 451 f. *454 ff*. 472.
5, 21 . 154 f. 157. 192. 472. *493*. 501.
5, 22 . . 472. *498*. 576. 629.
5, 23 . . . 454. 472. *596*.
5, 24 f. . . *188 ff*. 192. 199. 212. 325. 454. 493. 496. *499*. 568. *597*.
5, 26 . . 155. 188. 192. 199. *455*.
5, 27 . 199. 473. *498*. 576. 629.
5, 28 f. 199. *575*.
5, 30 199. 455.
5, 33—35 . . 56. 59. 108.
5, 36 . . 7. 360. 454. *500*.
5, 37 f. . *360 ff*. 366. 417. 454. 456.
5, 39 . 16. 190 *364*. 366. 408.
5, 40 364. 595.
5, 41—44 . 364. *407 f*. 410. 418. 595.

Seitenzahl

5, 45—47 . *364 ff.* 408. 597.
6, 14 f. 42. 44.
6, 27 . 108 f. 194. 454. 473. 474. *496.* 599.
6, 29 595.
6, 30 f. 501. 599.
6, 32 f. . 129. 454. *474. 497.* 501. 502. 599.
6, 35 . . 109. 192. 416. 473. 474. *497. 595.* 599.
6, 36 416.
6, 37 . . 412. *415.* 416. 602.
6, 38 416. *454 f.*
6, 39 . . 199. 412. *415.* 416. 575.
6, 40 . . 189. 192. 199. 416. 451. 493. 575. 595.
6, 41 f. . . 416. 474. 599.
6, 44 . . . 199. 412. *416 f.* 419. 575. 595.
6, 45 . 357. 412. *416 f.* 419. 460. 463. 595.
6, 46 454. *463 f.*
6, 47 189. 192.
6, 48—50 . 129. 454. 473. *497.*
6, 51 . . . 191. 454. *473 ff.* 497. 502. *598 f.*
6, 53 f. . 189. 192. 199. *473 ff.* 497. 575. *598 f.*
6, 55 f. . *473 ff.* 497. *598 f.*
6, 57 . 155. *474.* 497. *598 f.*
6, 58 . 129. 454. 497. *598 f.*
6, 60 f. 417.
6, 62 464.
6, 63 7. 189 f. *192. 475.* 493. 497. 500. 592. 599.
6, 64 417. 630.
6, 65 . . . 412. *417 f.* 419. 456. 595.
6, 67—69 . 7. 41. 500. 628.
7, 7 . . . *407.* 411. 492.
7, 15 6. 61.
7, 16 *455.* 472.

Seitenzahl

7, 17 . . *408.* 411. 455. *472.*
7, 18 455.
7, 19 f. 531.
7, 21 501.
7, 22—24 . 129. 156. *256.* 357. 501.
7, 26 f. 6. 41. 454.
7, 28 f. 454.
7, 33 f. . . 6. 8. *496.* 560.
7, 37 f. . 6. 7. 109. 189. 199. 414. *496.* 595. 602.
7, 39 7. *199.* 630.
7, 40—42 . 41. 42. 44. 434. 454.
8, 12 . 6. 109. *497.* 502. 595.
8, 14 8. 343. *454.*
8, 15 459. 574.
8, 16—19 . . . *362 f.* 574.
8, 21 8. *494.* 496.
8, 23 413. 454.
8, 24 *494.* 595. 602.
8, 26 7. *492.*
8, 28 . . 455. 472. 473. 492. 500. *596.* 600.
8, 29 454. 455.
8, 31 . . *494.* 496. 597. 602.
8, 32 . . 202. *494.* 496. 602.
8, 34—36 494.
8, 37 531. 597.
8, 38 . . 413. *420 ff. 454 ff.* 492.
8, 39 421.
8, 40 . . . 202. *421 454 ff.* 492. 531.
8, 41 . . . 413. *420 ff.* 538.
8, 42 . . . 413. 423. *454 ff.* 472. 595.
8, 43 413.
8, 44 . 124. 128. 413. *420 ff.* 425. 456. 534. 538.
8, 45 f. . 202. *492.* 534. 597.
8, 47 . . . 413. 420 ff. *423.* 455. 460.
8, 49 f. 455. *600.*
8, 51 . 193. *467. 493.* 496. 597.

Seitenzahl
8, 52 f. 467.
8, 54 f. . . . 455. 467. *600.*
8, 56 129. *467 ff.*
8, 57 f. 467 ff.
9, 2 188.
9, 4 f. . . 109. *496.* 497. 502.
9, 39 . . . 106. *408 f.* 486. *498.* 502. 576. 629.
9, 40 408.
9, 41 . . . *408 f.* 410. 486.
10, 1—5 . . . 86. *93 ff.* 116. 367. 497. 547.
10, 6 77.
10, 7 . . . *93 ff.* 367. 497.
10, 8 366 f.
10, 9 . . . *93 ff.* 367. 497.
10, 10 . . *94 f.* *493.* 532.
10, 11—13 . . 86. *93 ff.* 116. 117. 367. *530 f.* 532.
10, 14 f. . . 109. 117. 454. 455. *530 f.*
10, 16 109. *627.*
10, 17 . 117. 454. 530. *559.*
10, 18 *531 f.* 559.
10, 24 452.
10, 25 . . . 7. 423. *452.* 454. 500.
10, 26 f. . . 109. *423.* 452 f. 460. 595.
10, 28 . . . 109. 188. *493.*
10, 29 . . *455.* 460. 472.
10, 30 . . 452. 453. *455 ff.* 460.
10, 31 . . 452. 460. 531.
10, 32 . 7. 452. 453. 460 f. 472. *500 f.*
10, 33 452. 460.
10, 34—36 . . 357. 366. 451. 453. *460 ff.*
10, 37 f. . 7. 363. 453. 455. 461. *500.*
11, 9 f. 85. *253 f.*
11, 25 f. . 189 f. 193. *493.* 595.
11, 27 434.

Seitenzahl
12, 20—22 . . 503. 537. 626.
12, 23 . 473. 503. *560.* 596.
12, 24 . 85. 115. 503. *537.* 626.
12, 25 . 106. *117.* 194. 559.
12, 26 595.
12, 27 119. *537.*
12, 28 *537.* 560.
12, 29 f. 538.
12, 31 124. *538.*
12, 32 . 7. 503. 538. *560.* 596. 626.
12, 33 . . 7. 538. 560. 630.
12, 34 41.
12, 35 f. . . . 85. 109. *496.* 497. 538. 595.
12, 36 b—43 538.
12, 44 f. . . . 6. 538. *600.*
12, 46 . . 109. *497.* 502. 538. 595.
12, 47 f. . . . 7. *498.* 538. 575. 576. 629.
12, 49 . 7. *454 f.* 472. 492. 494. 538. *600.*
12, 50 . 7. *189 f.* *455.* 472. 494. 538. *600.*
13, 10 86.
13, 11 630.
13, 12—15 . 82. *288 f.* 492.
13, 16 86.
13, 17 290.
13, 18 f. 6.
13, 20 . . . 106. 290. 600.
13, 21—30 289.
13, 31—33 . . . 289. *560.*
13, 34 . . *288 ff.* 492. 637.
13, 35 *290 f.* 637.
13, 37 f. 117.
14, 1 . . 118. 119. *252.* 637.
14, 2 . 109. 194. 252. *574 f.*
14, 3 . 194. 252. *574 f.* 625.
14, 4 194.
14, 6 . . . 109. 189 f. 194. 202. 290. *494.*
14, 7 290.
14, 9 *455.* 569.

Seitenzahl

14, 10 f. . . . 7. 290. 455. 472. *500 f.*

14, 12 . . 252. 456. 473. 560. 562. *628.*

14, 13 f. . . 194. 252. 451. *561 ff.* 637.

14, 15 595. *597.*

14, 16 f. . . 195. 202. 252. 562. *564 ff.* 570. 625.

14, 18 f. . . 109. *565 ff.* 625.

14, 20 . . 455. *566 ff.* 595.

14, 21 . . 456. *566 ff.* 595. *597.* 625.

14, 23 . . 456. *566 ff.* 595. *597.*

14, 24 . . 455. 472. 595. *597.* 600.

14, 26 . 78. 195. 252. *564 ff.* 625.

14, 27 . 118. 195. 252. 637.

14, 28 . 473. *559.* 560. 563.

14, 30 . . . 123 f. *533 f.*

14, 31 . . 532. *533 f.* 535.

15, 1 109 f. 597.

15, 2 . . . 116. *419.* 597.

15, 3 495.

15, 4 . 116. 595. *597 f.* 636.

15, 5 f. . . 536. 595. *597 f.*

15, 7 *194.* 495. 536. 595. *597 f.*

15, 8 110. 536. *600.*

15, 9 . 454. 536. *597 f.* 628. 636.

15, 10 . . *290.* 455. 492. 495. 533. 535. 536. *597 f.* 602. 628. 636.

15, 11 . . *195.* 337. 495. 533. 597.

15, 12 . 288. *290.* 492. *530.* 533. 598. 602. 628. 636.

15, 13 . . 117. 288 f. *530.* 533. 598. 602. 628.

15, 14 . . 288. *597 f.* 628.

15, 15 . . 86. 288 f. 454. 492. *628.*

Seitenzahl

15, 16 . 154. 194. 252. 288 f. 495. 533. 562. 598. *628.* 637.

15, 17 . . 288. *290.* 492. 495. 533. 598. 636.

15, 18 194. *629.*

15, 19 . 194. 413. 420. *455.* 628. *629.*

15, 20 . . 194. *629.* 637.

15, 21 409. 629.

15, 22 410.

15, 23 531. *600.*

15, 24 f. . 7. *500.* 531. 600.

15, 26 196. 202. *564 ff.* 625.

15, 27 . . *564 ff.* 628. 637.

16, 1—4 . . 194. *629.* 637.

16, 5 560.

16, 6 118.

16, 7 . . 196. 252. 561. *565.* 570. 625.

16, 8 . 196. 252. *564 ff.* 570. 625.

16, 9 564.

16, 10 . . . 538. 560. *564*

16, 11 . . . 124. 538. *564.*

16, 12 565.

16, 13 . . 195. 202. *564 ff.* 570. 625.

16, 14 . 195. 473. *564 ff.* 625.

16, 15 . . . 455. 473. 563.

16, 16 *566 ff.* 625.

16, 20 566 ff.

16, 21 86. *566 ff.*

16, 22 . . . 118. 119. 195. *566 ff.*

16, 23 . . . 154. 194. 252. *562. 566 ff.* 637.

16, 24 194 f. *561.* 567. 571. 637.

16, 25 . 77 f. *567.* 568. *571.*

16, 26 . . . 154. 194. 253. *562 f.* 568. 572.

16, 27 . . . 154. 194. 454. 456. *562 f.* 572. 628.

16, 28 . . . 454. *502.* 560.

16, 32 454.

Seitenzahl

16, 33 . . . 194. 195. 252. 534. *536*. 637.
17, 1 451.
17, 2 188. 413. *415*. 472. 494. 628.
17, 3 . *189 f*. 290. 494. 598.
17, 4 . . . 454. 464 f. *501*. 537. 560.
17, 5 *464 ff*. 560.
17, 6 . . 290. 413. *415*. 462. 492. 537. 598. 628.
17, 7 290. *472*. 500. 537. 563. 598. 628.
17, 8 . . . 7. 290. 454. 462. 472. 492. 500. 537. 563. 598. *628*.
17, 9 412. *415*. 628.
17, 10 455.
17, 11 . . . *155*. 456. 462. *495*. 560. 598. 637.
17, 12 7. 416. 462. 598. *628*.
17, 13 560.
17, 14 . . 413. 420. *454 ff*. 462. 492. 598.
17, 15 155. *495*. 534. 628. 637.
17, 16 . . 413. 420. *454 ff*.
17, 17 . 155. 202. 462. *495*. 534. 598. 628. 637.
17, 18 . . . 462. *628*. 637.
17, 19 202. *534 f*.
17, 20 626.
17, 21 . . *455 ff*. 595. *598*. 628. 637.
17, 22 . . *455 ff*. 472. 628.
17, 23 . *454 ff*. 472. 628. 637.
17, 24 . 194. 412. 415 f. 454. *467*. 560. *575*. 628. 637.
17, 25 155. 628.
17, 26 . . . 454. 456. 628.
18, 8 f. 7. 630.
18, 36—38 . 203. 407. 411. *491*.
19, 26 f. 592.
20, 31 434.
21, 18 f. 630.
21, 22 f. 630.

Seitenzahl

Act. 1, 8 198.
» 6, 2 614.
» 6, 14 257.
» 7, 2 ff. 257 f.
» 7, 38 30.
» 7, 48—50 . . . 358.
» 7, 53 30.
» 10, 1 ff. 611.
» 12, 15 122.
» 14, 26 337.
» 15, 1 ff. 611.
» 20, 35 274.
Röm. 1, 3 438.
» 2, 8 202.
» 2, 17—20 . . . 398.
» 2, 25 f. 592.
» 3, 21—26 . . . 158.
» 4, 4 22.
» 4, 11—17 . . . 421.
» 4, 25 588.
» 5, 1—11 159.
» 6, 17 397.
» 7, 7—25 . . 23. 158 f.
» 8, 4 . . . 292. 334.
» 8, 6 . . . 190. 198.
» 8, 14—16 . 158. 159. 198. 235.
» 8, 17—27 . 159. 198.
» 8, 28—39 . . . 159.
» 9, 7 f. 421.
» 9, 31 301.
» 10, 5 22.
» 10, 9 f. 588.
» 12, 17 512.
» 13, 8—10 . 292. 334.
» 14, 17 . . . 327 f. 343.
» 15, 8 f. 202.
1 Cor. 1, 22 502.
» 1, 30 190.
» 2, 2 541.
» 2, 10—16 . . . 198.
» 4, 20 f. 327.
» 5, 5 125.
» 5, 6 f. 296.
» 5, 8 202.

	Seitenzahl
1 Cor. 6, 9 f.	327.
» 7, 10 f.	283.
» 7, 19	592.
» 9, 14	635.
» 10, 16—22	585 ff.
» 11, 15	512.
» 11, 23—25	*518 ff. 584 ff.*
» 11, 26—32	587.
» 12, 3—11	198.
» 12, 22 f.	351.
» 13, 2 f.	592.
» 13, 6	202.
» 13, 13	351.
» 15, 3	521.
» 15, 4	545.
» 15, 5-8	544. 614.
» 15, 12—18	543.
» 15, 20—22	543.
» 15, 50	327. 343.
2 Cor. 10, 6	337.
» 10, 14	301.
» 12, 7	125.
Gal. 1, 16	343.
» 2, 6—9	611. 627.
» 3, 1	541.
» 3, 7	421.
» 3, 10	22. 158.
» 3, 12	22.
» 3, 19	30.
» 3, 21—25	23. 158.
» 3, 26	158.
» 4, 1—3	23. 158.
» 4, 4—7	158. 159.
» 5, 1	158.
» 5, 6	592.
» 5, 14	292.
» 5, 21	327.
Gal. 5, 22—25	198.
» 6, 15	592.
Phil. 3, 16	301.
Col. 1, 5	465.
» 1, 13	328.
» 1, 27	190.
» 2, 23	592.
» 3, 4	190.
1 Thess. 2, 12	327.
» 2, 16	301. 337.
2 Thess. 1, 5	327.
» 2, 10—12	202. 534.
» 2, 13	534.
Hebr. 2, 2	30.
» 12, 2	512.
» 12, 16	512.
Jac. 1, 5	198.
» 3, 15—17	198.
» 4, 15	512.
1 Petr. 1, 4	465.
» 3, 9	512.
1 Joh. 2, 2	539.
» 3, 9	458.
» 3, 14 f.	196.
» 4, 1—6	458.
» 4, 7—9	293.
» 4, 10	293. 539.
» 4, 12 f.	293. 458.
» 4, 16	293.
» 5, 1	293. 458.
» 5, 4	458.
» 5, 11—13	196
» 5, 18 f.	458.
3 Joh. 3 f.	535.
Apoc. 20, 1—10	49.
» 20, 12 f.	575.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

K. POSCHEGAR
Buchbinderei - Stempel
8031 PUCHHEIM
Augsburger Straße 33 ½

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wendt, Hans Hinrich,

Die Lehre Jesu

Bd.: 2

Göttingen 1890

Exeg. 1182 hb-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604843-1